

# Trierer Theologische Zeitschrift 2000

PASTOR BONUS

109. Jahrgang



V106:109

---

PAULINUS VERLAG

2001 P 50

# Trierer Theologische Zeitschrift 2000

PASTOR BONUS

109. Jahrgang



Trierer Theologische Zeitschrift

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier  
in Verbindung mit dem Fachbereich Katholische Theologie  
der Universität Mainz

unter der Schriftleitung von Prof. Dr. Ernst Haag  
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier



# INHALT DES JAHRGANGS 2000

## I. Aufsätze

BRANDSCHEIDT, Renate: Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen	1-23
EULER, Walter Andreas: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie mit der Kirche?“ Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie in der Geschichte	85-101
GÄDE, Gerhard: Warum ein zweites Initiationssakrament? Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Firmung aus pastoraltheologischem Anlaß	219-248
HAAG, Ernst: Die Theokratie und der Antijahwe. Zur Intention und Funktion von 1 Makkabäer 1-2	24-37
HINSKE, Norbert: Kants Auflösung der Freiheitsantinomie oder der unantastbare Kern des Gewissens	169-190
LAMES, Gundo: Kirche im Kontext des Systems Schule. Zum Ansatz einer Schulpastoral	295-307
LENTZEN-DEIS, Wolfgang: Die ekklesiale Dimension des Religionsunterrichts. Aspekte ihrer Vermittlung	283-294
MUSSNER, Franz: Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9-11	191-198
PORZELT, Burkhard: Respektierende Konfrontation. Konturen relativer Religionsdidaktik in nachchristlichem Kontext	308-328
SCHOLTISSEK, Klaus: Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17, 1-26	199-218
SCHÜSSLER, Werner: Der „un-bedingte“ Mensch. Viktor E. Frankls Beitrag zur Philosophischen Anthropologie	102-123
SCHWAETZER, Harald: „Ein Auge, welches ein Auge schaut.“ Die ästhetische Begründung der Ethik bei Pindar und Plato	124-138
SEDLMEIER, Franz: „Wer glaubt, der wird nicht weichen“ (Jes 28, 16). Überlegungen zum Thema „Glauben“ im Alten Testament	38-53
SIMON, Werner: „Kirchlichkeit“ des Religionsunterrichts. Probleme und Differenzierungen	253-269
SÖDING, Thomas: Das Jüdische im Christentum – Verlust oder Gewinn? Thesen eines Neutestamentlers	54-76
WOLLBOLD, Andreas: Religionsunterricht in der Bürgergesellschaft	270-282

## II. Kleinere Beiträge

GROCHOLEWSKI, Zenon: Die Theologischen Fakultäten im Dienst des Glaubens und der Kirche	249-252
HOFFMANN, Wolfgang: Domvikar Johann Baptist Schneider (1806-1864) und die Erneuerung der Kirchenmusik in Trier	161-168
MOSIS, Rudolf: Pentateuch als Bahnlesung und der Tod des Mose. Zu einer aktuellen Kontroverse	139-160

### III. Besprechungen

AUGSTEIN, Rudolf: Jesus Menschensohn (Reiser) . . . . .	77
DEGEN, Roland/HANSEN Inge (Hg.): Lernort Kirchenraum (Simon) . . . . .	329-334
GLONNER, G.: Zur Bildersprache des Johannes von Patmos (Reiser) . . . . .	78
GOECKE-SEISCHAB Margarete Luise/OHLMACHER Jörg: Kirchen erkunden – Kirchen erschließen (Simon) . . . . .	329-334
HANHART, Robert: Studien zur Septuaginta (Haag) . . . . .	82
JULIUS, Christiane/KAMEKE Tessen von/KLIE Thomas/SCHÜRMANN-MENZEL Anita: Der Religion Raum geben (Simon) . . . . .	329-334
KLIE, Thomas: Der Religion Raum geben (Simon) . . . . .	329-334
LANDMESSER, Christof: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (Reiser) . . . . .	79-81
PIZZOLATO, Luigi/RIZZI Marco (Hg.): Nec timeo mori (Heinen) . . . . .	167
SCHNEIDER, Bernhard: Katholiken auf die Barrikaden? (Wolff) . . . . .	81-82
SPEYER, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (Reiser) . . . . .	78-79

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Renate Brandscheidt  
Der Mensch und die Bedrohung  
durch die Macht des Bösen –  
Zur Traditionsgeschichte von Genesis 3

Ernst Haag  
Die Theokratie und der Antijahwe –  
Zur Intention und Funktion  
von 1 Makkabäer 1–2

Franz Sedlmeier  
„Wer glaubt, der wird nicht weichen“  
(Jesaja 28,16) – Zum Thema „Glauben“  
im Alten Testament

Thomas Söding  
Das Jüdische im Christentum –  
Verlust oder Gewinn?

Besprechungen  
Neue theologische Literatur

109. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0013-2045  
Pustet Verlag, Trier

1 2000

## INHALT

### AUFSÄTZE

Renate Brandscheidt: Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen. Zur Traditionsgeschichte der Sündenfallerzählung in Gen 3 .....	1
Ernst Haag: Die Theokratie und der Antijahwe nach 1 Makkabäer 1-2 .....	24
Franz Sedlmeier: „Wer glaubt, der wird nicht weichen“ (Jes 28, 16). Überlegungen zum Thema „Glauben“ im Alten Testament .....	38
Thomas Söding: Das Jüdische im Christentum – Verlust oder Gewinn? Thesen eines Neutestamentlers .....	54
BESPRECHUNGEN .....	77
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	83

### **Anschriften der Mitarbeiter:**

PD Dr. Renate Brandscheidt, Predigerstraße 13, D-54290 Trier  
Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier  
PD Dr. Franz Sedlmeier, Schillerstraße 53a, D-85055 Ingolstadt  
Prof. Dr. Thomas Söding, Nienborgweg 24, D-48161 Münster

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### **Urheberrechtlicher Hinweis**

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Der Mensch und die Bedrohung durch die Macht des Bösen

### *Zur Traditionsgeschichte der Sündenfallerzählung von Gen 3*

Sobald heute im Zusammenhang mit Schuld von dem Bösen, näherhin dem Teufel, die Rede ist, reagieren viele Menschen, darunter nicht zuletzt Theologen, peinlich berührt oder winken entschlossen ab<sup>1</sup>. Warum also an traditionellen Vorstellungen und Denkformen festhalten, wenn die moderne Rationalität die Annahme einer satanischen Gegenmacht für Aberglauben hält und allenfalls die Psychologie mit einer Durchleuchtung des sogenannten „dämonischen Bannes“ beauftragen will? Im Namen eines aufklärerischen Realismus ist auch der Alttestamentler H. Haag schon seit langem<sup>2</sup> und jüngst

<sup>1</sup> Im Protest gegen das „satanologische Defizit“ einer zeitbefangenen Moderne greift L. KOLAKOWSKI zur Form der Satire und läßt in dem „Stenogramm einer metaphysischen Pressekonferenz, die der Dämon am 20.12.1963 in Warschau abgehalten hat“, dieses Folgendes darlegen: „Die Kirche ist taub geworden, sie rennt mit der Zeit um die Wette, will neuzeitlich, fortschrittlich, hygienisch, funktionell, leistungsfähig, trainiert, verwegen, motorisiert, radiophonisiert, wissenschaftlich, sauber und energisch sein ... Wen müssen Sie verleugnen, um in dieser Welt Anerkennung zu finden? Den Teufel? Ganz einfach den Teufel? Und Sie glauben, damit seien alle Zugeständnisse zu Ende? Aber meine Herren! Sie fürchten weder Unglauben noch Häresie, kein Teufel – somit auch kein Herrgott – ist mehr imstande, Ihnen Angst einzujagen, Sie fürchten nur noch das eine – daß Sie jemand am Ende für rückständig, für mittelalterlich halten könnte, Sie auslachen könnte, weil Sie altmodisch sind ... Die schwache Hoffnung, die Zweifler mit Schmeichelei und Schöntun anlocken zu können, verleitet Sie dazu, ihre ganze Skepsis mit zu übernehmen, alles zu verleugnen, wonach Sie bisher gelebt haben. Und Sie bilden sich in Ihrer Dummheit auch noch ein, den Glauben unverändert beibehalten und ihm lediglich ein modernes ‚design‘ gegeben zu haben. Dabei wird der Teufel zu allererst geopfert, immer und zuallererst der Teufel“ (L. KOLAKOWSKI, Gespräche mit dem Teufel. Acht Diskurse über das Böse, München-Zürich 1986, 63–64).

<sup>2</sup> Vgl. u. a. H. HAAG, Der Teufel im Judentum und im Christentum, in: Saec 34 (1993) 248–258; DERS., Abschied vom Teufel (Th Med 23), Einsiedeln 1990; DERS., Der Teufel – Mythos und Geschichte, in: KatBl 111 (1986) 778–781; DERS., Teufelsglaube. Mit Beitr. von K. ELLIGER, B. LANG und M. LIMBECK, Tübingen 1980; DERS., Das Böse oder der Böse. Die Frage nach dem Teufel als theologische Frage, in: ZW 46 (1975) 156–167; DERS., Kommt das Böse vom Teufel?, in: WuW 25 (1970) 99–113.



wieder<sup>3</sup> um den Nachweis bemüht, daß der für die Aussagen der Tradition über die Macht des Bösen herangezogene biblische Befund es gar nicht rechtfertige, auf ein personales Geistwesen als Ursache des Bösen zu schließen. Zielpunkt von H. Haags Kritik ist nicht zuletzt auch die traditionelle Deutung der Schlange in Gen 3 im Sinn eines gottfeindlichen Wesens, da eindeutig feststehe, „daß die Figur des Satans der gesamten vorexilischen Literatur des AT unbekannt ist“<sup>4</sup>. So ist die Schlange für ihn lediglich ein literarisches Stilmittel, ein Bild, nicht für den Versucher, sondern für die Versuchung, die sich im Herzen des Menschen abspiele<sup>5</sup>. Zwar habe Gott den Menschen gut geschaffen, ihm aber zugleich eine von Natur her starke Anfälligkeit für das Böse mitgegeben<sup>6</sup>.

Natürlich liegt in Gen 3 keine simple Identifizierung von Schlange und Teufel vor. Da aber in diesem Text, insofern er zur Urgeschichte gehört und somit Wesensaussagen über die den Menschen und seine Welt bestimmenden Ordnungen macht, jeder einzelne Zug der Darstellung wohl beachtet und auf den in ihm verdichteten heilsgeschichtlichen Sachverhalt hin ausgelegt werden will<sup>7</sup>, stellt sich die berechnete

<sup>3</sup> H. HAAG, Kein Ende des Teufelsglaubens. Zum neuen Exorzismusritual, in: ThQ 179 (1999) 225–226.

<sup>4</sup> H. HAAG, Teufelsglaube, 255.

<sup>5</sup> H. HAAG, Teufelsglaube, 186.

<sup>6</sup> H. HAAG, Abschied vom Teufel, 35.44.

<sup>7</sup> Die Tatsache, daß die biblische Urgeschichte die für den Menschen und seine Welt gültigen Wesensaussagen vermittelt, darf nicht zu der Annahme verführen, die Urgeschichte sei losgelöst von der heilsgeschichtlichen Offenbarung Israels als ein eigenständiger, in sich geschlossener Traditionskomplex zu interpretieren, wie dies N. BAUMGART (Die Umkehr des Schöpfergottes. Zu Komposition und religionsgeschichtlichem Hintergrund von Gen 5–9, Herders Biblische Studien Bd 22, Freiburg 1999) postuliert. Seiner Auffassung nach endet die Urgeschichte mit der Feststellung vom Tod Noachs in Gen 9, 29 (2 u. ö.). Als Ganzes schildere sie, basierend auf dem Erbe der altorientalischen Mythen, in einer „Art ‚Entwicklungsdrama‘ JHWHs“ (569) dessen „Umkehrfähigkeit in bezug auf das bisher gepflegte Verhalten und seine Aufwertung des menschlichen Lebens“ (567), so daß in Anbetracht der Selbstüberwindung des anfänglich strafenden Gottes letztlich „stets und immer gilt: JHWH ist der, der das Leben achtet und schätzt“ (568). Ein derartiger Umgang mit der biblischen Urgeschichte läßt jedoch völlig den qualitativen Unterschied außer acht, der zwischen der Bibel und den Ursprungsmythen des Alten Orient besteht, die darum nie und nimmer den traditionsgeschichtlichen Hintergrund für die Bibel abgeben. Während nämlich die mythischen Darstellungen erstens mit einer das Dasein der Götter betreffenden Aussage schildern, wie deren Wirken den Fortbestand der Weltordnung verbürgt, und zweitens das von ihnen aufgewiesene Geschehen im Naturkreislauf fixieren und so als normativ für Mensch und

Frage, ob der Verfasser nicht mit der Differenzierung zwischen der bösen Tat des Menschen einerseits und einer ihn zur Auflehnung gegen Gott verführenden Größe andererseits sachlich und theologisch die Ernstnahme einer der menschlichen Entscheidung vorausliegenden eigenständigen Macht einfordert und infolgedessen die späte Deutung von Gen 3 in Weish 2, 24 vor den allgemein anerkannten Grundsätzen historisch-theologischer Exegese sehr wohl Bestand hat<sup>8</sup>. Wenn dem so ist, stellt sich weiterhin die Frage, welche Erfahrung in der Zeitgeschichte eine derartige Reflexion über den Ort des Bösen angestoßen und aufgrund welcher theologischen Tradition in der Glaubensgeschichte Israels der Verfasser zu den für Gen 3 maßgeblichen Inhalten gefunden hat. Im Hinblick auf diese beiden Fragestellungen legt die nachfolgende Untersuchung die Hauptaussagen von Gen 3<sup>9</sup> in einer

Welt präsentieren, zeigt die biblische Urgeschichte im Gegensatz dazu, wie der über alles Geschaffene prinzipiell erhabene Gott der Schöpfung durch die Setzung ihres Anfangs eine Wesensbestimmung verleiht, deren Ziel sie erst durch eine von ihm als Schöpfer und Erlöser mitgetragene und auf Vollendung ausgerichtete Heilsgeschichte erreicht. Nach dieser von ihrem Wesen her am Offenbarungsglauben (und eben nicht an den altorientalischen Mythen) Maß nehmenden theologischen Konzeption von Schöpfung und Geschichte bietet sich die biblische Urgeschichte somit in einer Zweiteilung dar, die außer dem Anfang der Welt und des Menschen auch den Anfang der Heilsgeschichte in der Erwählung Abrahams miteinbezieht und die dieses Modell im Horizont einer fortschreitenden Eschatologie als Darstellung der Protologie entsprechend weiterentwickelt hat. Zur Entfaltung und Begründung dieser These sowie der Frage, wann und warum es im AT zur Abfassung einer biblischen Urgeschichte in diesem Sinn gekommen ist, vgl. E. HAAG, Art. Urgeschichte, in: LThK<sup>3</sup> Bd 10, Freiburg 2000; R. BRANDSCHEIDT, Noach und Abraham – Urgeschichte und Heilsgeschichte im Werk des Jahwisten, in: TThZ 107 (1998) 1–24; DIES., Kain und Abel – Die Sündenfallerzählung des Jahwisten in Gen 4, 1–16, in: TThZ 106 (1997) 1–21. Vgl. außerdem O. H. STECK, Gen 12, 1–3 und die Urgeschichte des Jahwisten, in: Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad), München 1971, 525–554; G. VON RAD, Theologie des AT I, München <sup>3</sup>1961, 168.

<sup>8</sup> Eben dies leugnet H. HAAG, Teufelsglaube, 186.

<sup>9</sup> Zur Problematik und Exegese der biblischen Urgeschichte vgl. die Kommentare von J. A. SOGGIN, Das Buch Genesis, Darmstadt 1997; H. SEEBASS, Genesis I. Urgeschichte (1, 1–11, 26), Neukirchen-Vluyn 1996; L. RUPPERT, Genesis. Ein kritischer und theologischer Kommentar. 1. Teilband: Gen 1, 1–11, 26 (fzb 70), Würzburg 1992; J. SCHARBERT, Genesis 1–11 (NEB), Würzburg 1983; C. WESTERMANN, Genesis (BK I/1), Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>1983; G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), Göttingen <sup>9</sup>1972 sowie die Monographien von C. DOHMEN, Schöpfung und Tod. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzeptionen in Gen 2/3 (SBB 35), Stuttgart <sup>2</sup>1996; O. H. STECK, Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2, 4b–



semantischen Analyse dar und thematisiert anschließend in einer theologischen Synthese ihre Verwurzelung in der Glaubenstradition Israels.

## I. Semantische Analyse

### A. Das Sündenfallgeschehen in Gen 3, 1–7

3,1 Die Schlange war klüger als alle Tiere des Feldes, die Jahwe-Elohim gemacht hatte. Sie sprach zu der Frau: Hat Elohim wirklich gesagt, daß ihr von keinem Baum des Gartens essen dürft? 2 Da antwortete die Frau der Schlange: Von allen Früchten der Bäume im Garten dürfen wir essen. 3 Nur von der Frucht des Baumes, der in der Mitte des Gartens steht, hat Elohim gesagt: davon dürft ihr nicht essen, ja, ihr dürft noch nicht einmal daran rühren, sonst müßt ihr sterben! 4 Die Schlange entgegnete darauf der Frau: Keineswegs werdet ihr sterben! 5 Elohim weiß nämlich, daß euch dann, wenn ihr davon esset, die Augen aufgehen und ihr selbst wie Elohim werdet, erkennend Gutes und Böses. 6 Da sah die Frau, daß der Baum gut war zum Genuß, daß er eine Lust war für die Augen und daß der Baum erstrebenswert war, um Einsicht zu gewinnen; sie nahm von seiner Frucht und aß, und sie gab auch ihrem Mann, der bei ihr war, und er aß auch. 7 Da gingen den beiden die Augen auf, und sie erkannten, daß sie nackt waren. Sie hefteten daher Blätter vom Feigenbaum zusammen und machten sich Schurze.

Das unvermittelte und plötzliche Auftreten der Schlange, von der zuvor keine Rede war, verdient in zweifacher Hinsicht Beachtung. Im Kontext von Gen 3 signalisiert dieser Neueinsatz, daß erstens die von der Schlange vertretene Macht des Bösen eine der menschlichen Entscheidung vorausliegende Größe ist und daß zweitens die geschichtliche

---

3, 24 (BSt 60), Neukirchen-Vluyn 1970; E. HAAG, *Der Mensch am Anfang. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gen 2–3* (TThSt 24), Trier 1970. Vgl. auch E. OTTO, *Die Paradieserzählung Genesis 2–3*, in: A. A. DIESEL (Hg.), „Jedes Ding hat seine Zeit ...“ (FS D. Michel), BZAW 241, 1996, 167–192; D. U. ROTZOLL, „Ihr werdet sein wie Gott, indem ihr ‚Gut und Böse‘ kennt“, in: ZAW 102 (1990) 385–391. Die vorliegende Untersuchung baut auf den Forschungsergebnissen von E. HAAG auf (vgl. auch E. HAAG, *Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte*, in: TThZ 98 (1989) 21–38; DERS., *Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht*, in: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, hg. von W. BREUNING (Quaestiones disputatae 106), Freiburg 1986, 31–93. In diesem Zusammenhang ist negativ zu vermerken, daß der eingangs erwähnte neuere Kommentar von J. A. SOGGIN eine Auseinandersetzung mit den theologischen Einsichten von E. HAAG vermissen läßt. Unkenntnis und mangelnde Sorgfalt sind somit der Grund dafür, daß dieser Autor in der Bibliographie am Schluß seines Kommentars Werke von Ernst HAAG unter dem Verfassernamen Herbert HAAG anführt (569), dessen Hypothesen den Erkenntnissen des Erstgenannten diametral entgegenstehen.

Entfaltung des Menschen, welche die Schlange von Anfang an begleitet, eine Bewährung seines Gottesverhältnisses wesenhaft beinhaltet. Zur genauen Erfassung der Eigenart der Schlange gibt der Halbvers Gen 3, 1a drei aufschlußreiche Hinweise: 1. Sie ist ein von Jahwe-Elohim geschaffenes Wesen und nicht die Verkörperung eines bösen Prinzips von göttlichem Rang. Ein metaphysischer Dualismus ist damit von vornherein ausgeschlossen. 2. Die Schlange zählt zu den Tieren. Die aber sind, wie Gen 2, 19–20 festhält, wohl Mitgeschöpfe des Menschen, können diesem jedoch, weil sie nicht in dieselbe Führungsgeschichte mit Gott hineingenommen sind wie der Mensch, kein Gegenüber sein und insofern auch keine Hilfe bei der Verwirklichung seines Schöpfungsauftrages bieten<sup>10</sup>. Wenn die Schlange trotzdem als Gesprächspartner des Menschen auftritt, dann folgt daraus, daß sie eine Stellung beansprucht, die ihr in Wahrheit gar nicht zukommt. 3. Im Hinweis auf die Klugheit der Schlange, zu deren Kennzeichnung der Verfasser das doppelsinnige Adjektiv *ʾarûm* „klug, listig“<sup>11</sup> einsetzt, offenbart sich daher der feste Wille zur Täuschung des Menschen. Zugleich erweist sich – wie der Darstellungsverlauf zeigt – ihre Intelligenz, mit deren Hilfe sie dem Menschen suggeriert, besser über die Wirklichkeit „Gott“ Bescheid zu wissen als er, als Inbegriff einer satanischen Alternative zu den Schöpfungsbestimmungen Jahwes. Die Charakterisierung „satanisch“ erfolgt hier mit Bezug auf die alttestamentliche Semantik der Wurzel *šātān*, welcher die Grundbedeutung „anfeinden, sich widersetzen“ eignet<sup>12</sup>.

Das Drama der Verführung setzt, an die Adresse der Frau gerichtet<sup>13</sup>, als ein quasi theologisches Gespräch über die Anordnung Gottes ein mit

<sup>10</sup> Diesen Sachzusammenhang erkennt H. SEEBASS, Genesis, 120, wenn er – der Aussageabsicht von Gen 2, 19–20 entgegen – die Tiere dennoch als Hilfe für den Menschen bezeichnet und daraus schlußfolgert, daß die Schlange, die zu den Tieren gehöre, nicht als Einkleidung des Teufels/Satans angesehen werden dürfe.

<sup>11</sup> Vgl. H. NIEHR, Art. *ʾarûm*, in: ThWAT Bd VI, Sp. 387–392.

<sup>12</sup> Vgl. K. NIELSEN, Art. *šātān*, in: ThWAT Bd VIII, Sp. 745–751.

<sup>13</sup> Der Umstand, daß die Schlange zunächst die Frau anspricht, hat nichts zu tun mit einer Abwertung der Frau im Sinn einer besonderen Anfälligkeit für das Böse. Die Darstellung hat vielmehr – in Umkehrung der Schöpferabsicht Gottes, die bei der Erschaffung des Menschen (Gen 2, 7 f.) und dessen Aufgliederung in zwei Geschlechter (Gen 2, 18–24) erkennbar geworden ist – die destruktive Macht des Bösen im Blick, welche die Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott zerstören und deshalb die Frau als „Hilfe“ des Menschen umfunktionieren will. Vgl. E. HAAG, Der Mensch am Anfang, 53 f.; DERS., Die Ursünde und das Erbe der Gewalt, 26. In Anbetracht dieser von E. HAAG ausführlich thematisierten Fragestellung ist die Behauptung von H. SCHÜNGEL-STRAUMANN,

dem Ziel einer Verdunkelung des Gottesbegriffes; denn im Unterschied zu der sonstigen Darstellung in Gen 2–3 verwendet die Schlange nicht mehr die zu Jahwe-Elohim erweiterte Anrede Gottes<sup>14</sup>, sondern lediglich den Abstrakt- oder Intensitätsplural Elohim, der von Haus aus schillernder Natur ist (Gen 3, 1b). Er kann sowohl den transzendenten Gott der Offenbarung meinen als auch in einem verallgemeinerten Sinn einen Götzen oder nach mythischer Vorstellung ein Gottwesen, dem der allerhöchste Gott einen Teilbereich der Schöpfung anvertraut hat (vgl. Dtn 32, 8 LXX). Dadurch daß die Frau in ihrer Antwort nicht mehr den Hoheitstitel Jahwe-Elohim gebraucht, sondern die Bezeichnung Elohim übernimmt, gibt sie nach Auffassung des Verfassers deutlich zu erkennen, daß sie ganz im Sinn der Schlange Jahwe in die Kategorie der Elohim eingestuft und diskreditiert hat (Gen 3, 2–3)<sup>15</sup>. Mit der Verkennung Jahwe-

---

Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen, Freiburg 1989, 117 f., daß die „männlichen Antworten“ in diesem Punkt – wenn überhaupt – aus einem frauenfeindlichen Blickwinkel kommen und danach trachten, die „Sünde aus dem Männlichen heraus zu verlagern und die Frau zum Sündenbock zu machen“, tendenziöses Ergebnis einer interessengeleiteten Untersuchung, die geflissentlich übersieht, was ihre Vorurteile erschüttern könnte. Wenn allerdings J. A. SOGIN zur Ehrenrettung der Frau in diesem Zusammenhang mit der Erklärung aufwartet, daß die Schlange sich deshalb an die Frau wende, „weil sie das göttliche Verbot nur aus zweiter Hand erfahre, es nicht selbst vernommen hatte“ (Genesis, 82), dann übersieht der Verfasser Grundlegendes: 1. daß es in Gen 2 nicht um einen historisch-chronologischen Anfang (vgl. in diesem Aufsatz Anm. 26) geht und 2. daß die Schilderung von der Erschaffung der Frau (Gen 2, 18–22) nicht einen zweiten Menschenschöpfungsakt im Blick hat, sondern in Ergänzung der Darstellung von der Erschaffung des Menschen (Gen 2, 7–8), deren Aussagen in gleicher Weise für Mann und Frau gelten, die Erstreckung des Menschen in die Geschichte hinein und seine Beteiligung daran thematisiert. Schließlich soll Gen 2, 18 zufolge nicht die „Einsamkeit des Mannes“, sondern das „Alleinsein des Menschen“ überwunden werden. Vgl. E. HAAG, Der Mensch am Anfang, 46 ff.; R. BRANDSCHEIDT, Kain und Abel, 8. 12.

<sup>14</sup> In Gen 3, 1–7 hat die auffällige Doppelung in der Gottesbezeichnung (Jahwe-Elohim), die für Gen 2–3 kennzeichnend ist, ihren ursprünglichen Ort und ist wohl im Zuge einer thematisch orientierten redaktionellen Verbindung von Paradieserzählung und Sündenfallbericht nachträglich in Gen 2 eingefügt worden. So auch L. RUPPERT, Genesis, 113; P. WEIMAR, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146), Berlin 1977, 114. In Gen 3, 1–7 ist die Anrede jedoch thematisch verankert und als maßgeblicher Hinweis auf die rechte Gottesvorstellung eingesetzt.

<sup>15</sup> Wer diesen Sachzusammenhangkennt und wie N. BAUMGART der Auffassung ist, im Dialog der Schlange mit der Frau würden „einfühlsam Prozesse beim Menschen nachgezeichnet, wie Mißtrauen gegen Gottes Gebot entstehen kann, ohne das Mißtrauen direkt anzusprechen“ (Die Umkehr des Schöpfergottes, 286), betreibt eine Psychologie, die der biblischen Urgeschichte als einer

Elohims, der Verdunkelung seiner Einzigartigkeit als Schöpfer und Herr der Geschichte steht der Mensch bereits mitten in der Versuchung; seine Entscheidungskraft erlahmt und die Bereitschaft wächst, das von der Schlange vorgeschlagene und mit positiven Effekten<sup>16</sup> verknüpfte Gegenprogramm zur Schöpfungsordnung Gottes (Gen 3, 4–5) als eine faszinierende Alternative in Betracht zu ziehen.

Die Behauptung der Schlange, daß der Mensch keinesfalls sterbe, wenn er vom Baum in der Mitte esse (Gen 3, 4), bestreitet – und das will wohl beachtet sein – nicht die Tatsache des Sterbens, sondern die Berechtigung des göttlichen Verbotes und damit die Gültigkeit der Setzung Jahwes. Darauf weist die sprachliche Beobachtung, daß die Negationspartikel *lo'* nicht wie bei einer einfachen Verneinung zu erwarten ist<sup>17</sup>, vor dem Verbum finitum steht, sondern schon vor dem Infinitivus absolutus, der hier mit dem Verbum finitum die *Figura etymologica* *môt temutûn* „keineswegs werdet ihr sterben“ bildet. Mit ihrem Einwurf intendiert die Schlange eine Herrschaftsbefugnis, die auf der Überzeugung von der absoluten Autonomie des Menschen basiert<sup>18</sup>. Dieser

---

am Offenbarungsglauben Maß nehmenden theologischen Konzeption von Schöpfung und Geschichte völlig fremd ist (vgl. Anm. 7 in diesem Aufsatz), und weiß daher in der Zusammenfassung von Gen 3, 1–7 auch nicht mehr zu sagen, als daß die Schlange eine „schlaue, JHWH auch untergeordnete Größe im weisheitlich geprägten Zusammenhang“ ist, die „in subtiler Weise den Menschen negativ beeinflusst und zum Eintritt der Veränderungen zum Negativen beiträgt“ (Die Umkehr des Schöpfergottes, 130).

<sup>16</sup> Die Tatsache, daß die Zusagen der Schlange, die mit dem Essen von der Frucht des Baumes in der Mitte verknüpft sind, eine positive Konnotation haben, darf nicht zu der Annahme verleiten, daß eine einseitig negative Sicht ihrer Weisheit in Gen 3 ausgeschlossen sei (R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott“. Gen 3, 1–7 auf dem Hintergrund des alttestamentlichen und des sumerisch-babylonischen Menschenbildes, in: WO XXIV, 1993, 89–111. 98); schließlich fordert die Schlange dazu auf, das Ziel der Weisheit und Erkenntnis unter Ausschaltung Jahwe-Elohims anzustreben. Unter dieser Voraussetzung gesehen stellen die Äußerungen der Schlange von ihrer Intention her ein negatives Gegenbild zur Offenbarung Jahwes dar und erscheinen die positiv formulierten Zusagen als Trug.

<sup>17</sup> Vgl. GES-K § 113 v.

<sup>18</sup> Insofern führt die Kennzeichnung dieser Aussage als „Halbwahrheit“ H. SEEBASS, Genesis, 120), die zudem auf eine Inkonsistenz Gottes in bezug auf die Todesdrohung hinweise (N. BAUMGART, Die Umkehr des Schöpfergottes, 287), in die Irre. Die Schlange will mit ihrer Verächtlichmachung der Schöpfungsvorgänge Gott weder als Lügner noch als Neider darstellen, sondern als eine Größe, die der Selbstverabsolutierung des Menschen im Wege steht und daher ausgeschaltet werden muß. Vgl. auch H. O. STECK, Paradieserzählung, 35 (Anm. 43). 104. 124.



muß nur zu der „befreienden“ Einsicht durchstoßen, daß über ihm kein Elohim mehr steht; dann wird er selbst in der Lage sein, Gutes und Böses zu erkennen und der Welt seinen Willen aufzuerlegen<sup>19</sup>.

Der Ausdruck „Gutes und Böses“ (Gen 3,5) als Umschreibung einer Totalität stellt formal betrachtet einen Merismus dar; inhaltlich charakterisiert er ein Wissen, das alle Differenzierungen des Seins umfängt. Selbst in der verhüllenden Redeweise der Schlange, wo eine derartige Erkenntnis mit dem Status eines Elohim verknüpft ist, wird deutlich, daß dieser Ausdruck theologisch auf den Plan zielt, den Gott in die Schöpfung hineingelegt hat und der ein Kennzeichen seiner Souveränität als Schöpfer ist<sup>20</sup>. Wenn nun der Mensch, dem als einer

<sup>19</sup> Konsequenterweise hat daher auch E. FROMM die Verheißung der Schlange in Gen 3, 5 zum Titel seines Buches über die Autonomie des Menschen in dem von ihm vertretenen radikalen Humanismus gewählt (Ihr werdet sein wie Gott, Hamburg 1980). Eine Exegese in diesem Sinn bietet S. DRAGGA, Genesis 2–3: A Story of Liberation, in: JSOT 55 (1992) 3–13. Ihm zufolge schildert die Darstellung Gen 2–3 die Entwicklung von Mann und Frau als Menschen „from timid dependence to aggressive irresponsibility, to courageous maturity“ (12).

<sup>20</sup> Mit der Erkenntnis von Gut und Böse ist im Zuge der Darstellung von Gen 3 ein ursprünglich und wesenhaft nur Jahwe allein zukommendes Wissen gemeint, das als ein für die Welt und ihre Entfaltung konstitutives Erkennen sich in der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes seinen für alle Zeit gültigen Ausdruck verschafft. Die Beachtung und Anerkennung dieser Erkenntnis von Gut und Böse bei Jahwe ist darum für den Menschen und die Ausübung seiner Herrschaft unverzichtbar. Wer dagegen zuerst nach einer Bedeutung außerhalb des Textes fragt und infolgedessen in der Erkenntnis von Gut und Böse die „Fähigkeit zur klugen, zwischen Nützlichem und Schädlichem abwägenden Daseinsgestaltung“ erblickt (R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott“, 93; vgl. auch SCHÜNGEL-STRAUMANN, Die Frau am Anfang, 121; H.-P. MÜLLER, Erkenntnis und Verfehlung. Prototypen und Antitypen zu Gen 2–3 in der altorientalischen Literatur, in: T. RENDTORFF [Hg.], Glaube und Toleranz. Das theologische Erbe der Aufklärung, Gütersloh 1982, 191–210), der gerät bei einer sekundär erfolgenden Einpassung in den Kontext von Gen 3 in das Dilemma, die Übertretung der göttlichen Weisung zu einer zwangsläufigen Entwicklung des Menschen auf dem Weg zu vernünftiger Daseinsgestaltung erklären zu müssen, da die andere Alternative gewesen wäre, in „Dummheit und kindlicher Unmündigkeit zu verharren“ (R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott“, 100 f.). Als Konsequenz dieser Erklärung muß in Kauf genommen werden, daß es die „kluge Schlange“ ist, die dem Menschen die Fähigkeit der Weisheit vermittelt, sein Leben förderlich zu gestalten (R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott“, 97 f.), und daß der Mensch in Ausübung dieser Weisheit, die nur „um den Preis einer gewissen Trennung von Gott“ errungen werden konnte, dennoch von Gott in die Verantwortung gezogen wird (R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott“, 109 f.).

geschaffenen Größe dieses Wissen wesentlich entzogen ist und dessen eigentliche Aufgabe das Bebauen und Bewahren der Schöpfung im Auftrag Gottes ist (Gen 2, 15), sich dennoch eine solche Kenntnis anmaßt – konkret: wenn er selbst die Normen und Bestimmungen des Daseins verfügt –, dann führt dieser illegitime Einbruch in den Bereich Gottes weder zu einem Erkenntniszuwachs noch zu einem sinnerfüllten Leben<sup>21</sup>, sondern allenfalls zu einem Machthunger, den der Mensch nicht mehr bewältigen kann und der ihn folglich in das Verderben führen wird (Gen 3, 6–7).

Letzteres zu bewirken, liegt in der Absicht der Schlange und ist der Grund, warum diese den Blick des Menschen von Anfang an auf die Baumpflanzung des Gartens Eden lenkt, unter der sich der „Baum in der Mitte“ befindet. Während der Mensch von allen Bäumen des Gartens essen darf, ist ihm der Griff nach jenem Baum untersagt. Die Bildhälfte dieser Vorstellung erinnert an Aussagen des AT, wo in Anlehnung an die altorientalische Mythologie die Vorstellung eines Gottesgartens mit üppiger Vegetation zur Umschreibung für Herrschaft und der mit ihr verbundenen Daseinsfülle dient (vgl. Jes 41, 19; 60, 13; 61, 3; Ez 34, 29)<sup>22</sup>. Im Hinblick darauf ist der Baum, der in der Mitte des Gartens steht und dort gleichsam als Inbegriff des ganzen Baumbestandes erscheint, ein Symbol für die Konzentration der mit den Bäumen beschriebenen Ausstattung des Gartens von Eden und damit in biblischer Sicht ein Bild für die Beherrschung des Gartens. So jedenfalls hat die nachfolgende Tradition dieses Bild gedeutet, wenn sie es zur Umschreibung der Machtfülle des ägyptischen Pharaos (Ez 31, 1–9) oder des babylonischen Herrschers Nebukadnezar (Dan 4, 7 ff.) eingesetzt hat<sup>23</sup>. Im Kontext von Gen 3 gelesen bedeutet dies, daß der

<sup>21</sup> Nach dem Genuß der Frucht des Baumes erkennt der Mensch nur, daß er „nackt“ (*‘êrôm*) ist (Gen 3, 7). Der Gebrauch des Adjektivs an anderer Stelle im AT zeigt, daß die Entblößung als Ausdruck der Entmachtung dem Menschen als Folge seiner Selbstüberschätzung widerfährt, sobald er sich aus der Schöpfungseinheit mit Gott herauslöst (Dtn 28, 47 f.; Ez 16, 39; 23, 29). In diesem Sinn steht der Verweis auf die Nacktheit hier als Symbol für den Sturz des Menschen, der in seiner Hybris über sich hinauskommen wollte und doch unter sich hinabsank. Eine Erklärung wie die, daß Gen 3, 7 als Folge der Übertretungstat des Menschen das Entstehen des Schamgefühls anzeige (C. DOHMEN, Schöpfung und Tod, 94; N. BAUMGART, Die Umkehr des Schöpfergottes, 194), bleibt in der Bildhälfte stecken.

<sup>22</sup> Vgl. F. STOLZ, Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon, in: ZAW 84 (1972), 141–145.

<sup>23</sup> Zur relativen Chronologie der Aussagen über die Bäume im Garten Eden, deren unterschiedliche Benennung eine Schichtung im Entstehungsprozeß von Gen 2–3 anzeigt, und zu ihrer theologischen Bedeutung vgl. R. BRANDSCHEIDT,

Baumbestand im Garten Eden ein Bild für die Ausstattung des Menschen in der Lebensgemeinschaft mit Gott ist, ein Bild für die dem Menschen geschenkte Daseinsfülle, zu der auch die Ausübung von Herrschaft gehört. Der Näherbestimmung dieser Herrschaft des Menschen dient die Vorstellung vom Baum in der Mitte des Gartens, der dem Menschen nach Gottes Anordnung entzogen ist. Seine Bedeutung besteht im Aufweis der Tatsache, daß Jahwe allein ursprünglich und wesenhaft alle Herrschaft in seiner Schöpfung zukommt und der Mensch nur aufgrund der ihm gewährten Teilhabe und unter Beachtung der Verfügbarkeit alles Geschaffenen durch Gott Herrschaft in der Welt besitzen und ausüben kann<sup>24</sup>.

Die Ursünde des Menschen<sup>25</sup> geschieht nach der Darstellung von Gen 3, 6 durch das Essen vom Baum in der Mitte des Gartens. In Übernahme der Motivation der Schlange macht sich der Mensch die ihm vorgängige Auflehnung der Macht des Bösen gegen Gott zu eigen und vollzieht sie in Freiheit nach. Unter Mißachtung dessen, was Gott mit der Erschaffung des Menschen grundgelegt hat und was in der Lebensgemeinschaft mit ihm zur Vollendung gelangen soll, richtet sich daher die Auflehnung des Menschen gegen Gott und den von ihm als Schöpfer gesetzten Anfang<sup>26</sup>.

---

„Nun ist geworden der Mensch wie einer von uns“ (Gen 3, 22). Zur Bedeutung der Bäume im Garten Eden, in: TThZ 103 (1994) 1–17; E. HAAG, Art. Baum II. Biblisch, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 2 (1994) Sp. 91–92.

<sup>24</sup> Wenn daher C. DOHMEN, Schöpfung und Tod, 82 f. 209 f. die Ortsbestimmung „in der Mitte“ für beiläufig hält und statt dessen unter Bezugnahme auf die in Gen 3, 5. 7 dem Menschen in Aussicht gestellt neue Einsicht vom „Baum des Öffnens der Augen“ spricht, dann verkennt er gänzlich die positive Bestimmung, die diesem Baum vonseiten Gottes her zukommt.

<sup>25</sup> Vgl. E. HAAG, Die Ursünde und das Erbe der Gewalt, 28: „Nicht einfach Ungehorsam gegenüber der göttlichen Weisung und auch nicht nur Stolz bei dem Verlangen, selbst in den Besitz der Erkenntnis von Gut und Böse zu gelangen, machen daher das Wesen der Ursünde aus, sondern die Tatsache, daß sich der Mensch bei dem Versuch, die Anordnung Jahwes (Gen 2, 16 f.) zu ignorieren, die Auflehnung der Macht des Bösen zu eigen macht und seinerseits in Freiheit nachvollzieht. Erst diese Dimension verleiht der Ursünde jene spezifische Qualität, die sie aus dem Bereich aller Einzelsünden heraushebt.“ Daß die Ursünde für den Verfasser von Gen 3 in der von der kanaänäischen Umwelt angebotenen Möglichkeit der Vergöttlichung des Menschen im Sexualkult bestehe (D. MICHEL, Ihr werdet sein wie Gott. Gedanken zur Sündenfallgeschichte in Genesis 3, in: D. ZELLER (Hg.), Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen (NTOA 7), Freiburg 1988, 63–87. 82), basiert auf dem Fehlverständnis von „gut und böse“ als eines Wissens um die sinnliche Liebe.

<sup>26</sup> Der Begriff Anfang meint nicht einfach den zeitlichen Beginn der Schöpfer-tätigkeit Gottes, sondern die Eröffnung eines Geschehenszusammenhangs, der das Wesen der Schöpfung bestimmt, der für die Geschichte des Menschen und



Führt die Selbstmitteilung Gottes den von ihm geschaffenen Menschen erst zu seiner vollen Identität, so reißt die List der Schlange ihn in die Entfremdung. Nackt steht der Mensch da, entblößt in beschämender Ohnmacht, im Verlust der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott sprach- und dulos geworden. Die in diesem Zusammenhang vermerkte vergebliche Anstrengung des Menschen, aus eigener Kraft seine Blöße zu verbergen und zu überspielen, unterstreicht auf dem Hintergrund dessen, was er zu erreichen gedachte, nämlich eine absolute Herrschaftsfülle, um so mehr seine totale Ohnmacht als ein gefallenes Geschöpf (Gen 3, 7)<sup>27</sup>.

## B. Die Folgen des Sündenfallgeschehens in Gen 3, 14–19

3, 14 Da sprach Jahwe-Elohim zu der Schlange: Weil du dies getan hast, sollst du verflucht sein unter allem Vieh und unter allen Tieren des Feldes. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens. 15 Feindschaft will ich setzen zwischen dir und der Frau, zwischen deiner Nachkommenschaft und ihrer Nachkommenschaft; sie wird dir den Kopf zertreten, aber du wirst nach ihrer Ferse trachten. 16 Zu der Frau sagte er: Zahlreich will ich die Beschwerden deiner Schwangerschaft machen, in Schmerzen sollst du Kinder gebären; zu deinem Mann geht dein Verlangen, aber er soll über dich herrschen. 17 Zu dem Menschen sprach er: Weil du auf die Stimme deiner Frau gehört hast und von dem Baum gegessen hast, von dem ich dir geboten habe: du sollst nicht davon essen, so sei verflucht der Erdboden um deinetwillen, in Mühsal sollst du von ihm essen alle Tage deines Lebens. 18 Dornen und Disteln soll er dir sprossen, und das Kraut des Feldes sollst du essen. 19 Im Schweiß deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, von dem du genommen bist; denn Staub bist du, und zum Staub sollst du zurückkehren!

Nachdem der Verfasser in Gen 3, 8 Gottes Gerichterscheinung geschildert hat, schaltet er, bevor das Strafurteil über den Menschen ergeht, in Gen 3, 9–13 ein Gespräch Gottes mit dem Menschen ein, in dem die Verstocktheit des Sünders und damit seine Gerichtsverfallenheit offen zutage treten<sup>28</sup>. Auf die Frage nach seinem Standort als Sün-

---

seiner Welt normativ ist und der die positive Möglichkeit jenes Endzustandes der Schöpfung enthält, in dem sich die Königsherrschaft Jahwes einmal voll entfalten soll. Vgl. E. HAAG, *Der Mensch am Anfang*, 163–168; DERS., *Art. Anfang. Biblisch-theologisch*, in: LThK<sup>3</sup> Bd 1, Freiburg 1993, Sp. 642–643.

<sup>27</sup> Hier einen Hinweis auf die kulturgeschichtliche Bedeutung und Entwicklung der Kleidung zu vermuten (C. WESTERMANN, *Genesis*, 342.366 f.; R. ALBERTZ, „Ihr werdet sein wie Gott“, 98), erkennt den urgeschichtlichen Charakter der Aussage, die eine Wesensdarstellung bietet und nicht eine Abhandlung über die Frühgeschichte des Menschen.

<sup>28</sup> Mit Bezug auf das im Rahmen einer Gerichtstheophanie geschilderte Kommen Gottes ist eine auf die Anthropomorphie des sich im Abendwind ergehenden Gottes (H. SEEBASS, *Genesis*, 122 f. u. a.) hinzielende Erklärung fehl am Platz und erkennt die Aussageabsicht des urgeschichtlich denkenden Autors.

der antwortet der Mensch nämlich nicht mit einem Sündenbekenntnis zum Zeichen seines Willens zur Umkehr, sondern mit einer Schuldzuweisung, die Ausdruck der bereits eingetretenen Entfremdung im Verhältnis von Mann und Frau ist und die zudem die Verderben bringende Wirksamkeit der Schlange veranschaulicht<sup>29</sup>.

Das auf die Feststellung der Verblendung des Menschen einsetzende Strafurteil Gottes (Gen 3, 14–16. 17–19) macht deutlich, daß auch der Lebensraum des Menschen an den Folgen seiner Preisgabe an die Macht des Bösen partizipiert. Denn wie bereits der Gleichklang der tragenden Begriffe *’ādām* „Mensch“ und *’ādāmāh* „Erdboden“ signalisiert, bleibt die Schöpfungsharmonie nur dann gewahrt, wenn der Mensch in seine ihm von Gott auferlegte Bestimmung hineinwächst. Daher kann die Welt, in welcher der Mensch die Beziehung zu seinem Schöpfer bewahren soll, nicht unberührt bleiben vom Fall des Geschöpfes. Um des sündigen Menschen willen verflucht Gott im Gericht den Lebensraum des Menschen, d. h. er gibt ihn seinem unheilwirkenden Machtwort preis, so daß der Ackerboden fürderhin seinen Ertrag nicht einfach mehr hergibt. Statt der Bäume als Sinnbild der dem Menschen von Gott her bereiteten Lebensfülle wachsen Dornen und Disteln; nur dürftig noch ist die Ausstattung des Menschen vorhanden. Trotz aller Anstrengung und Mühsal bleibt sein Wirken von Ausfällen gezeichnet und bedeutet ihm, daß die Schöpfung nicht mehr auf ihn eingespielt ist. Darum sehnt sie sich, wie Paulus in Röm 8, 22 f. festhält, in Solidarität mit dem Menschen nach Erlösung.

Aber nicht nur das Verhältnis des Menschen zu seinem Lebensraum, sondern auch die Zuordnung der Geschlechter hat ihre Urform verloren. War sie ursprünglich dazu bestimmt, in dieser einzigartigen Gemeinschaft die Verwirklichung des Schöpfungsauftrages zu unterstützen (Gen 2, 18), so ist jetzt infolge des Sündenfalls von einem Gegeninander von Mann und Frau, vom Siegen und Unterliegen, von Unterdrückung und Entwürdigung die Rede.

---

<sup>29</sup> Der in der Auslegung wiederholt vermerkte Tatbestand, daß die Schlange nicht nach dem Grund ihres Vergehens befragt wird, und die darauf basierende Schlußfolgerung, daß der Verfasser sich offenkundig nicht für den Ursprung des Bösen interessiere (H. SEEBASS, Genesis, 124 u. a.), erkennt, daß der Verfasser mit dem Abbruch der göttlichen Befragung an dieser Stelle ebenso wie mit dem unvermittelten Auftreten der Schlange (Gen 3, 1), von der eben nicht gesagt wird, daß Gott sie in das Paradies gesetzt habe, auf die grundsätzliche Unableitbarkeit des Bösen hinweist ebenso wie auf den Tatbestand, daß Gott und das Böse nicht einfach polare oder auch komplementäre Prinzipien sind. Aus diesem Grund spekuliert die Bibel nicht über den Ursprung des Bösen, sondern spricht über die Wirksamkeit, die es dem Menschen gegenüber entfaltet.

Die Tatsache, daß die Lebensfülle nur unter der Bedingung zu haben ist, daß der Mensch in der Gemeinschaft mit Gott die Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf respektiert, erfährt der Mensch in besonderer Weise im Erlebnis des Todes. Demjenigen nämlich, der unter Einwirkung der Macht des Bösen selber Elohim sein will (Gen 3, 5) und sich zum Maß aller Dinge erhebt, enthüllt der Tod, daß er nur Mensch, d. h. eine endliche Größe ist und Staub. Der Begriff „Staub“ ist von Haus aus weniger eine Metapher für das biologische Sterben und den Zerfall des Menschen im Tod, als vielmehr eine Umschreibung für die mit der Existenzminderung verknüpfte Erniedrigung<sup>30</sup> und fungiert in Gen 3, 19 als Zeichen dafür, daß sich im Verlust des physischen Lebens und den damit verbundenen Schrecken das Gericht Gottes über den sich absolut setzenden Menschen auswirkt. Nach Gen 2, 7 ist der Mensch aus dem Staub des Erdbodens, d. h. aus der Niedrigkeit von Gott erhoben, zu einem handlungsfähigen Gegenüber und zur Teilhabe an der Lebensfülle bestimmt worden. Der unter dem Einfluß der Macht des Bösen aus der Lebensgemeinschaft mit seinem Schöpfer ausgebrochene Mensch wird als Folge dessen im Tod mit einer bleibenden und durch keinerlei menschliche Anstrengung mehr zu beseitigenden Nichtigkeit konfrontiert. Beachtenswert ist in diesem Zusammenhang jedoch die Tatsache, daß von einer Rücknahme des dem Menschen nach Gen 2, 7 von Gott persönlich verliehenen Lebensatoms hier keine Rede ist. Die Einbindung des Menschen in die Führungsgeschichte mit Gott bleibt, der Schöpfungsauftrag des Menschen wird von seiten Gottes aufrechterhalten.

Daß Gott in der Tat auch im Gerichtsvollzug Herr der von ihm in die Schöpfung hineingelegten Bestimmungen bleibt, läßt sich ebenfalls an der Tatsache ablesen, daß Gott die Schlange absolut und definitiv der von ihr ausgehenden Unheilswirkung überantwortet und sie zu einem Dasein in Nichtigkeit verurteilt, das keine Erfüllung kennt (Gen 3, 14)<sup>31</sup> Dieses Fluchwort bestimmt auch die im Raum der Geschichte stattfindende Auseinandersetzung des gefallenen Menschen mit der Macht des Bösen. Die der Aussage Gen 3, 15 zugrunde liegende Alltagserfahrung von der natürlichen Feindschaft zwischen Schlange und Mensch, der um seines Schutzes willen nach dem ihm auflauernden Tier tritt, versinnbildlicht hier die

<sup>30</sup> Vgl. L. WÄCHTER, Art. *‘āpār*, in: ThWAT Bd VI, Sp. 275–284; G. WANKE, Art. *‘āpār*, in: THAT Bd II, Sp. 353–356.

<sup>31</sup> Gen 3, 14 assoziiert nicht die Vorstellung, daß die Schlange tatsächlich Staub frisst (C. DOHMEN, Schöpfung und Tod, 110), sondern erläutert in der Vorstellung der Nahrungsaufnahme, die in Gen 3 stets mit der Erhaltung bzw. Steigerung von Macht verbunden ist (Gen 3, 5), die Preisgabe an ein Dasein, das trotz aller Anstrengung keinen Fortschritt auf das erstrebte Ziel kennt.

Gefährlichkeit der Auseinandersetzung mit der Macht des Bösen. Denn diese wird immer wieder mit tödlichem Haß ihr Zerstörungswerk in Angriff nehmen und den Menschen bei seiner gottgewollten Entfaltung bekämpfen, damit ihm ihr eigenes Schicksal, die Nichtigkeit in der Gottferne, zuteil werde. In diesem Zusammenhang verdeutlicht die Rede von der Nachkommenschaft der Frau und der Schlange, daß es letzterer sehr wohl gelingen kann, sich geschichtliche Mächte dienstbar zu machen und so den Kampf gegen die Gottesherrschaft zu führen; ein endgültiger Sieg jedoch bleibt ihr versagt, da die von Gott verfügte Feindschaft zwischen der Menschheit und der Schlange ihrem Planen eine unwiderrufliche Schranke setzt; d. h.: entgegen ihrer eigenen dämonischen Intention bleibt sie den Zielen Gottes zugeordnet<sup>32</sup>. Wenn sie daher dem Menschen suggerieren will, sie hätte aufgrund ihrer Klugheit (Gen 3, 1) ein Recht auf seine Gefolgschaft, so basiert dies auf der Täuschung dessen, der nach dem Johannesevangelium nicht nur der „Mörder von Anbeginn“ ist, sondern auch der „Vater der Lüge“ (Joh 8, 44).

## II. Theologische Synthese

Für die Bestimmung der Gen 3 zugrunde liegenden Tradition, d. h. für die Einbettung in den größeren Horizont der Glaubensgeschichte Israels, sind nach Ausweis der vorangegangenen semantischen Analyse zwei Schwerpunkte von entscheidender Bedeutung: 1. Daß der von der Schlange zur Selbstverabsolutierung verleitete Mensch unter Ausschluß der Verfügungsgewalt Gottes Welt gestalten und auf diesem Weg eine universale Herrschaft über die Schöpfung aufbauen will. 2. Daß die im Strafurteil von Gott verfügte Feindschaft zwischen der Schlange und der Frau sowie der Nachkommenschaft beider, die das Wirken der Macht des Bösen als ein auf Zerstörung angelegtes Tun demaskiert, sich in der Geschichte – auch wenn die Schlange zu grundsätzlicher Machtlosigkeit gegenüber dem Werk Gottes verurteilt ist – in immer wieder neuen Formen lebensbedrohend für den Menschen aktualisieren wird. Beide Schwerpunkte geben zu erkennen, daß es um den die Existenz bedrohenden Selbstwiderspruch geht, in den eine falsch verstandene Herrscherstellung in der Welt den Menschen führt. Auf eine in der Glaubensgeschichte Israels literarisch faßbare Auseinandersetzung mit der Herrschaftsausübung des Menschen und ihrer Entartung stoßen wir in der Überlieferung

<sup>32</sup> An diesen Literalsinn anknüpfend konnte die Väterexegese im Sinn des auf dem Christusereignis basierenden *sensus plenior* ein Protoevangelium entdecken, das die heilsschöpferische Initiative Gottes zur Rettung des Menschen sowie den Endsieg über die Macht des Bösen bereits im AT verborgen enthalten sieht.



vom theokratischen Königtum Davids und seiner Anfechtung durch das Herrschaftsverständnis des sakralen Königtums im Alten Orient.

#### A. Das Versagen des davidischen Königtums an seiner theokratischen Bestimmung

Grundlegendes Dokument für die Konzeption des theokratischen Königtums ist die sog. Nathanverheißung in 2 Sam 7. In seiner Jetztgestalt ist der Text der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie verpflichtet und gehört der nachexilischen Zeit an<sup>33</sup>. Aber auch wenn in der Forschung umstritten ist, an welcher Stelle der Text ältere Elemente enthält, so läßt die Reflexion über die Stellung des Königtums im Heilsplans Jahwes dennoch einen Grundzug erkennen, der das Königtum in Israel von seinen Anfängen an maßgeblich bestimmt hat: die Auffassung nämlich, daß sich ein Königtum in Israel nicht machtpolitisch verselbständigen darf, sondern der König als „Sohn“ Gottes sich vielmehr am Rettertum Jahwes ausrichten und in dieser Aufgabe bewähren muß (vgl. auch 1 Sam 17, 37; 18, 12. 18; 24, 19 ff.; 26, 25; 2 Sam 5, 12). Allein wenn dies geschieht, gelangt die Herrschaft des Königs zur segensreichen Entfaltung und Festigung (vgl. auch Ps 21, 7; 72, 17), und dem Herrscher wird als sein von Gott geschaffenes „Haus“ ein Volk gegenüberstehen, das in gleicher Weise den Zielen Jahwes dient.

Jedoch läßt bereits die älteste Geschichtsschreibung in der Thronfolgegeschichte Davids (2 Sam 7–1 Kön 2) erkennen, daß bestimmend für die Ausübung der Herrschaft nicht die Hinordnung auf das Rettertum Jahwes wurde, sondern die Konzeption des sakralen Königtums in der Umwelt Israels. Dieser Ideologie zufolge trat der König mit dem Tag seiner Inthronisation in die Rechte eines Elohim ein, und der Sicherung dieser seiner Machtstellung galt fürderhin sein Hauptinteresse<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Vgl. G. HENTSCHEL, Gott, König und Tempel (ETHS 22), Leipzig 1992; H. SEEBASS, Herrscherverheißungen im Alten Testament, Neukirchen 1992; W. DIETRICH, David, Saul und die Propheten (BWANT 122), Stuttgart <sup>2</sup>1989, 114–136; E.-J. WASCHKE, Das Verhältnis alttestamentlicher Überlieferungen im Schnittpunkt der Dynastiezusage und die Dynastiezusage im Spiegel alttestamentlicher Überlieferungen, in: ZAW 99 (1987) 157–179; T. VEIJOLA, Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung, Helsinki 1975.

<sup>34</sup> W. FAUTH, Diener der Götter – Liebling der Götter. Der altorientalische Herrscher als Schützling höherer Mächte, in: Saec 39 (1988) 217–246; H. RINGGREN, Art. *maelaek*, in ThWAT Bd IV, Sp. 930–933; S. MORENZ, Gott und Mensch im Alten Ägypten, Zürich–München <sup>2</sup>1984, 37–46; K. H. BERNHARDT, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament (VT. S 8), Leiden 1961.

Die Ausrichtung an einem solchen Konzept wirkte sich in Israel dahingehend aus, daß der König nicht mehr die helfende Nähe Jahwes seinem Volk gegenüber zu verkörpern gedachte, sondern mit Blick auf die Zementierung seiner Herrschaft handfeste machtpolitische Interessen verfolgte, zu deren Durchsetzung er vor Manipulation und Verbrechen nicht zurückschreckte. In der Tat läßt die Thronfolgegeschichte Davids eine Serie von Gewalttaten an ihrem Leser vorüberziehen, die weder mit den Zielen der Geschichtsplanung Jahwes noch mit dem für die Zionstradition maßgeblichen Ideal von Recht und Gerechtigkeit, von Huld und Treue, wie es Ps 89,15 ausdrücklich formuliert, vereinbar sind: Grausamkeiten innerhalb der von David geführten Kriege (2 Sam 10,18; 12,30 f. u. ö.); den Auftragsmord Davids an dem Hethiter Urija (2 Sam 11,14 ff.); die Schändung der Tamar durch ihren Halbbruder Amnon (2 Sam 13,1–22); die Ermordung Ammons durch seinen Halbbruder Abschalom (2 Sam 13,23–37); Abschaloms Aufstand gegen seinen Vater David (2 Sam 15,1–12); die Ermordung Abschaloms durch den Feldherrn Joab (2 Sam 18,14); die Intrigen um den Aufstieg Salomos (1 Kön 1); die Morde, die David noch auf dem Totenbett seinem Sohn und Nachfolger Salomo anrät (1 Kön 2,5–6. 8–9)<sup>35</sup>.

Die hier zutage tretende Machtpolitik hat aber nicht allein das Königtum Davids in einen Zwiespalt mit seiner theokratischen Bestimmung geführt; sie durchzieht als eine Unheilslinie vielmehr die gesamte Geschichte des Königtums und schließt auch das Volk, das nach 2 Sam 7 dem Herrscher als Hilfe bei der Festigung und Verwirklichung seines Königtums zgedacht war, mit in das Versagen ein. Dieser Tatbestand hat den deuteronomistischen Verfasser von 1 Sam 8<sup>36</sup>, der hier auf jene verhängnisvolle Einstellung des Volkes zurückschaut, die letztlich den Verlust der Eigenstaatlichkeit Israels bedingte, zu der beklemmenden Einsicht geführt, daß ein solches Königtum unvereinbar mit dem Jah-

<sup>35</sup> Diese gewalttätige Behauptung des davidischen Königtums bildet den traditionsgeschichtlichen Hintergrund zu Gen 4,1–16, wo der Autor der Urgeschichte im Brudermörder Kain die Auflehnung des Menschen gegen die Heilsabsichten des göttlichen Geschichtsplanes zu einem eigenen Thema erhebt. Vgl. hierzu R. BRANDSCHEIDT, Kain und Abel, 16–21.

<sup>36</sup> A. MOENIKES, Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel (BBB 99) 1995; U. BECKER, Der innere Widerspruch der deuteronomistischen Beurteilung des Königtums, in: M. OEMING / A. GRAUPNER (Hg.), Altes Testament und Verkündigung (FS A. H. J. Gunneweg), Stuttgart 1987, 246–270; T. VEIJOLA, Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie (AASF B 198), Helsinki 1977; V. FRITZ, Die Deutungen des Königtums Sauls in den Überlieferungen von seiner Entstehung 1 Sam 9–11, in: ZAW 88 (1976) 346–362.

weglauben ist und das Verlangen danach in einer falschen Einstellung zu Gott gründet.

8, 5 ... Du bist nun alt geworden, und deine Söhne gehen nicht mehr auf deinen Wegen. Darum setze jetzt einen König bei uns ein, der uns regieren soll, wie es bei allen Völkern der Fall ist.

8, 19–20 Doch das Volk wollte nicht auf Samuel hören, sondern sagte: Nein, ein König soll über uns herrschen. Auch wir wollen sein wie alle anderen Völker.

Mit der Bitte um einen König, wie es bei allen anderen Völkern Brauch ist (1 Sam 8, 5), und dem Begehren, sein zu wollen wie die anderen Völker (1 Sam 8, 20), verabschiedet Israel seine theokratische Identität und hat damit nicht in erster Linie den Propheten Samuel als Mahner und Warner verworfen, sondern vielmehr die Königsstellung Jahwes als Maßgabe für seine Existenzgestaltung abgelehnt.

8, 7 Und der Herr sagte zu Samuel: Hör auf die Stimme des Volkes in allem, was sie zu dir sagen. Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen: Ich soll nicht mehr ihr König sein.

Wenn Jahwe Samuel dennoch befiehlt, dem Auftrag der Ältesten zu entsprechen, so hat dieses Ja Gottes hier den Charakter einer Gerichtsrede, insofern Jahwe in der Ankündigung dessen, was ein König nach dem Brauch der anderen Völker zu tun pflegt, Israel den Konsequenzen seiner Verkehrtheit überantwortet. So beschreibt Samuel im Namen Jahwes das Königtum als handfeste Tyrannei, die durch Beschlagnahmen, Terror und die gewaltsame Entziehung von Söhnen und Töchtern bestimmt ist (1 Sam 8, 11 ff.). Die Geschichte hat gezeigt, daß Israel diesen Kelch bis zur bitteren Neige hat auskosten müssen.

Was in diesen Texten auf der Ebene des Königtums in Israel reflektiert wird, hat der Verfasser von Gen 3 auf die Ebene des Menschseins gehoben und in urgeschichtlicher Aussage zu neuer Bedeutung gebracht. Der Degeneration des davidischen Königs angesichts seiner theokratischen Bestimmung und der tragenden Rolle des dem König zugeordneten Volkes in diesem Geschehen entspricht hier die Selbstverabsolutierung des Menschen vor dem Anspruch des Schöpfergottes und das bereitwillige Eingehen der als Hilfe gedachten Frau (Gen 2, 18) auf die von der Schlange offerierte widergöttliche Alternative. In Anbetracht der Tatsache, daß hier ein Aufbegehren gegen den von Jahwe gesetzten normativen Anfang geschildert wird, kann diesem Geschehen der Charakter eines Sündenfallgeschehens beigemessen werden, welches das Herausfallen der Menschheit aus der Linie der gottgewollten Ent-



faltung zum Thema hat und das bestimmend auf die geistige Haltung aller Menschen einwirkt<sup>37</sup>.

Die Aussage Gen 3, 15, die von einem erbitterten Kampf zwischen den Nachkommen der Frau und der Schlange spricht, läßt erkennen, daß der Verfasser auch die Geschichte und die großen Bewegungen in ihr im Blick hat. Den damit angesprochenen Völkern ist ebenfalls eine Funktion im Geschichtsplan Jahwes zugeordnet, und auch sie können unter dem Einfluß der Schlange zu Größen degenerieren, die sich dem Aufbau der Gottesherrschaft in der Welt widersetzen. In der Begegnung Israels mit der mesopotamischen Großmacht Assur im 8./7. Jh. v. Chr. hat die Auseinandersetzung des Gottesvolkes mit der Dämonie einer Völkerwelt ihre Anschauung gefunden; literarisch erstmals faßbar wird sie in der Reflexion des Propheten Jesaja in Jes 10.

#### B. Das Versagen Assurs an seiner Werkzeugfunktion im Geschichtsplan Jahwes nach Jes 10

In der Grundschrift<sup>38</sup> des mehrfach bearbeiteten Kapitels Jes 10, 5–15<sup>39</sup> thematisiert der Prophet die Funktion Assurs als Gerichtswerkzeug Jahwes für Nordisrael, dessen Gottesentfremdung Grund für Jahwes Zorn und die Aufbietung Assurs ist.

10, 5–6 Wehe Assur, dem Stab meines Zorns und dem Stock meines Grimms! Gegen ein ruchloses Volk sende ich es aus, und gegen die Nation meines Grolls biete ich es auf, um Beute zu erbeuten und Raubgut zu rauben und sie zu Zertretenem zu machen wie Gassenlehm.

Hintergrund der hier vorausgesetzten Werkzeugfunktion Assurs ist ein besonderes Verständnis von Geschichte. Biblisch betrachtet ist

<sup>37</sup> Diesen Aspekt übersieht M. GÖRG, Art. Sündenfall, in: NBL Bd 3, Sp. 742–743, wenn er von einer „Ungehorsamstat des ersten Menschen“ spricht und wenn er der Sündenfallgeschichte den Charakter „einer paradigmatischen Schuld-Strafe-Erzählung“ beimißt, die mythologisch die Verhältnisse unter Salomo in den Blick nehme. Vgl. auch R. BRANDSCHEIDT, Art. Sündenfall, in: LThK<sup>3</sup> Bd 9, 2000.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu E. HAAG, Jesaja, Assur und der Antijahwe. Literatur- und traditionsgeschichtliche Beobachtungen zu Jes 10, 5–15, in: TThZ 103 (1994) 18–37, auf dessen literarkritischen Beobachtungen und theologischen Leitlinien die nachfolgenden Überlegungen aufbauen.

<sup>39</sup> Vgl. hierzu die Kommentare von E. JACOB, Esaie 1–12, Genf 1987; R. KILIAN, Jesaja 1–12 (NEB), Würzburg 1986; O. KAISER, Das Buch des Propheten Jesaja Kapitel 1–12 (ATD), Göttingen <sup>5</sup>1981; A. SCHOORS, Jesaja, Roermond 1976; P. AUVRAY, Isaie 1–39, Paris 1972; W. EICHRODT, Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12, Stuttgart 1960.

Geschichte niemals Ausdruck einer wertfreien Dynamik, niemals identisch mit der Entfaltung und Agitation der Völker. Sie ist vielmehr Ausdruck der Führungsgeschichte Gottes mit dem Menschen. Das bedeutet, daß nicht nur Israel als erwähltes Volk inmitten der Völker, sondern auch den Völkern selbst eine Funktion im Geschichtsplan Gottes zuge-dacht ist, ungeachtet der Tatsache, ob sie Jahwe anerkennen oder eine Ahnung von der ihnen zuge-dachten Aufgabe haben. Diese Sichtweise entspricht dem biblischen Gottesbild; denn Jahwe als Schöpfer und Herr der Geschichte kennt keine Begrenzung; aus seinem Machtbereich vermag nichts und niemand auszubrechen. Daß Jes 10 in der Tat von der Werkzeugfunktion Assurs im Geschichtsplan Jahwes spricht, zeigt neben der direkten Werkzeugbezeichnung „Stab/Stock“ der Gebrauch der Verben *šālah* „senden“ und *šiwwāh* „aufbieten“ in V. 6, welche die Vorstellung vom himmlischen Thronrat<sup>40</sup> wachrufen, in dem Jahwe als der höchste Gott von dienstbaren Mächten umgeben ist, die seiner Wei-sung entsprechend in der Welt handeln. Jedoch signalisiert bereits der Weheruf zu Beginn von Jes 10, 5, daß Assur nicht daran denkt, seine im Horizont der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes verfügte Sendung als Zuchtrute zu erfüllen.

10,7 Es aber denkt nicht so, und sein Herz plant nicht so. Vielmehr ist ein Wille zur Vernichtung in seinem Herzen und ein Drang zur Ausrottung nicht weniger Völker ... 13 Denn es hat gesagt: Durch die Kraft meiner Hand habe ich es getan und durch meine Weisheit, denn ich bin klug. 14 Es fand wie ein Nest meine Hand den Reichtum der Völker. Und wie man verlassene Eier einsammelt, so habe ich die ganze Erde eingesammelt. Da war keiner, der mit dem Flügel schlug und der den Schnabel aufsperrte und piepste.

Mit dieser an Zynismus nicht mehr zu überbietenden Mißachtung von Menschen- und Völkerrecht erhebt Assur einen Anspruch, der sowohl seine Selbstemanzipierung von Jahwe als dem Herrn der Geschichte als auch seine Selbstverabsolutierung als Geschöpf zum Aus-druck bringt. Im Hintergrund steht die historische Erfahrung, daß mit dem 745v. Chr. zur Herrschaft gelangten assyrischen König Tiglatpileser III. (745–727 v. Chr.) die Geschichte einer expansiven Machtpolitik begann, die über ein Jahrhundert lang den vorderen Orient terrorisiert und bei den betroffenen Völkern panischen Schrecken ausgelöst hat.

<sup>40</sup> Im AT wird jedoch nicht unter Anwendung auf Jahwe der Mythos nacher-zählt. Vielmehr dient dessen Bildmaterial dazu, die Tiefendimension eines Sach-verhaltes – hier: die Implikationen der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jah-wes – angemessen zu beschreiben. Zur Vorstellungswelt vom himmlischen Thronrat vgl. auch Ijob 1, 6–11; 2, 1–6; Jes 6, 8; Jer 14, 14; 23, 32; Ps 82, 1 u. ö.

Nicht mehr zufrieden damit, auf gelegentlichen Feldzügen die bedrängten Städte und Staaten zu Tributzahlungen zu zwingen, war die Politik Tiglatpilesers III. ebenso wie die seiner Nachfolger nachweislich auf die vollständige und endgültige Unterwerfung der eroberten Gebiete ausgerichtet<sup>41</sup>. Kein Wunder, daß das in diesem Willen zur Weltherrschaft zutage tretende dämonische Element im Südreich Juda, das aufgeschreckt war von der Zerschlagung des Brudervolkes im Norden durch Assur im Jahr 721 v. Chr., die Frage aufwarf, wie eine derartig hemmungslose Machtpolitik, der scheinbar niemand Einhalt gebieten kann, noch mit der von Jesaja verkündeten Werkzeugfunktion Assurs vereinbar sei.

In seinem Weheruf über Assur gibt Jesaja zu bedenken, daß der Zwiespalt, der die Geschichte des Gottesvolkes durchzieht, das sich trotz der Erwählung durch Jahwe diesem entfremdet hat, auch die Geschichte der Völker bestimmt, die das Potential der ihnen verliehenen Macht zur Zementierung der eigenen Größe nutzen und dabei gleichermaßen in den Sog von Lüge und Gewalt geraten. Daß es sich hierbei um mehr handelt als um ein zeitgeschichtlich bedingtes und mit dem Assur des 8./7. Jh. v. Chr. einhergehendes Widerfahrnis, bringt Jesaja dadurch zum Ausdruck, daß er in seinem Weheruf über Assur nicht auf eine bestimmte Herrschergestalt zielt. Wenn Jesaja somit die expansive Machtpolitik Assurs in ihrer empirischen Gestalt abhebt von ihrem metahistorischen Kern, der Herzensplanung jener Großmacht als ihrem von gottwidriger Hybris und zerstörerischer Dämonie erfüllten geistigen Zentrum, dann will er eine die geschichtliche Situation transzendierende Erkenntnis herausarbeiten, die wie folgt umschrieben werden kann: Wenn der sich selbst verabsolutierende Mensch in den Bann eines Denkens gerät, das ihn treibt, alles, worüber Menschen verfügen, in seinen Besitz zu bringen, um so – wie es das NT in Mk 8, 36 formuliert – die „ganze Welt zu gewinnen“, dann wird ihn seine verblendete Klugheit über den vordergründig erzielten Erfolg hinaus in das Gericht führen, in dem die wahren Herrschaftsverhältnisse in der Welt offengelegt werden und auf das die rhetorische Frage am Ende des Weherufes über Assur in Jes 10 hinweist.

10, 15 Rühmt sich etwa die Axt gegen den, der mit ihr haut? Oder brüstet sich die Säge gegen den, der sie zieht?

Was der Prophet Jesaja in der Konfrontation mit der Weltmacht Assur an vergötzttem Machtstreben erfahren und reflektiert hat, zeigt

<sup>41</sup> Vgl. hierzu H. DONNER, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen Teil 2 (ATD Ergänzungsreihe 4/2), Göttingen 1986, 288–338.

seine Spuren in Gen 3. Die Selbstströmung und widergöttliche Weisheit des metahistorisch im Horizont der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes beurteilten Assur fließt ein in die Schilderung der Schlange, deren listige Klugheit den Menschen zu einer der Planung Gottes diametral entgegenstehenden Weisheit verführt, die ihm jedoch nicht die Herrschaftsfülle zuteil werden läßt, sondern das Gericht des Schöpfergottes.

Der traditionsgeschichtliche Überblick hat gezeigt, daß hier alle wesentlichen Elemente vorliegen, die für die Darlegung in Gen 3 und ihre Interpretation maßgeblich sind: die Auflehnung gegen Gott und den von ihm gesetzten Anfang; die Selbstverabsolutierung einer geschaffenen Größe; der Ausbruch der Gewalt in der Verfolgung eigenmächtiger Ziele. Am Beispiel der Degeneration des davidischen Königtums angesichts seiner theokratischen Bestimmung und der Auflehnung Assurs gegen seine Werkzeugfunktion im Plan Jahwes hat die biblische Tradition das Wirken einer Macht erkannt, die unabhängig von diesen historischen Ausprägungen existiert und die sich in der Geschichte immer wieder einen neuen Ausdruck verschafft: die Macht des Bösen, die über den Menschen Einfluß zu gewinnen sucht mit dem erklärten Ziel, die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes in Frage zu stellen, in ihr Gegenteil zu verkehren und so letzten Endes aufzuheben. Ihr Ziel ist somit die Pervertierung (vgl. griechisch: *diabállein/diábolos*) aus Prinzip.

Der Verfasser von Gen 3 – in Anbetracht der kontextuellen Einbindung in den Textzusammenhang Gen 2–4 und angesichts der theologiegeschichtlichen Voraussetzungen mutmaßlich der sog. Jehowist<sup>42</sup> – ist der erste, der, angestoßen durch die bedrängende Zeitgeschichte und mit Blick auf die theologische Tradition des 8./7. Jh. v. Chr. in der ersten Hälfte des 7. Jh. v. Chr. dieser prinzipiellen Erkenntnis auch auf der Ebene der literarischen Darstellung einen adäquaten Ausdruck verliehen hat. Mit der Gestalt der Schlange<sup>43</sup> im Gegenüber zum Men-

<sup>42</sup> Jehowistische Anteile in Gen 3 postulieren – wenn auch mit unterschiedlichem Ergebnis – ebenfalls L. RUPPERT, *Genesis*, 126; C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*, 271–274; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, 130.

<sup>43</sup> Zu der mit der Schlange verbundenen Symbolik vgl. H. J. FABRY, Art. *nāḥāš*, in: ThWAT Bd V, Sp. 384–397. 389 ff.; C. WESTERMANN, *Genesis*, 322 ff. Jedoch ist zum Verständnis der Schlange in Gen 3 nicht in einer kontextunabhängigen Betrachtungsweise vom Begriff und mythologischen Sinnbild „Schlange“ als solchem auszugehen (vgl. M. GÖRG, Art. *Schlange*, in: NBL Bd. 3, Sp. 482–484), sondern von der für die Darstellung in Gen 3 maßgeblichen Beziehung zum Baum in der Mitte des Gartens, zu dem die Schlange in eine grundsätzliche Alternative tritt und infolgedessen – anknüpfend an die metaphorische Verwendung der Schlange als Ausdruck von Bosheit (Dtn 32, 33; Jes



schen zog er einen Trennungsstrich zwischen der widergöttlichen Weisheit als solcher und dem Menschen, der in Freiheit den Geist einer solchen Auflehnung nachvollzieht und dabei in den Bannkreis der diese Auflehnung verkörpernden Macht gerät, was ihn bis hin zu einer habituellen Abwendung von Gott führen kann, nämlich der Verstocktheit des Herzens, von der Jesaja in Jes 6, 9 spricht.

Die Tatsache, daß die Schlange eine von Gott geschaffene und der Sünde des Menschen vorausliegende Größe ist, weist darauf hin, daß das Böse weder in Gott hineingehört noch konstitutiv für den Menschen ist. Aufschlußreich für die Antwort nach dem Ort des Bösen ist vielmehr die Beobachtung, daß in der Versuchungsszene Gen 3, 1–5 die Welt der Elohim angesprochen wird, die im AT als Bild für den himmlischen Thronrat zur Umschreibung seiner Schöpfungs- und Geschichtsplanung dient und auf deren Durchführung mittels einer geschaffenen Geisterwelt hinweist. Beachtet man nun, daß der Angriff der Schlange auf die Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes gerichtet ist, dann legt sich die nicht unbegründete und von der späteren Tradition<sup>44</sup> bestätigte Ver-

---

59, 5; Ps 140, 4) und List (Gen 49, 16 f.) – eine geschaffene, sich gegen ihre Bestimmung als Geschöpf auflehrende gottfeindliche Größe symbolisiert, deren erklärtes Ziel es ist, den Menschen auf den Weg der Selbstverabsolutierung zu führen, seinem Schöpfer zu entfremden und so die Schöpfungsharmonie zu zerstören (vgl. auch R. BRANDSCHEIDT, Art. Schlange, in: LThK<sup>3</sup> Bd 9, 2000). Zu Recht hat daher die spätere biblische Tradition das Wirken der Schlange mit dem des Teufels gleichgesetzt (Weish 2, 24; Röm 16, 20; 2 Kor 11, 3; Offb 12, 9). Wer diesen Zusammenhang und damit verbunden die metahistorische Aussageintention des Autors von Gen 3 übersieht, wird bei der Erhellung der Wirklichkeitserfahrung, die hinter einer Darlegung wie der von Gen 3 steht, lediglich auf ein moralisches Versagen (Ungehorsam in der Geschichte des Gottesvolkes) abheben. Vgl. in diesem Zusammenhang M. GÖRG, Geschichte der Sünde – Sünde der Geschichte, in: MThZ 41 (1990) 315–325, der einen am Hofe Salomos durch die Heirat desselben mit einer ägyptischen Prinzessin Einzug haltenden Fremdkult der Versorgungsgöttin Renutet als Hintergrund zu Gen 3 postuliert. Auf dieser Basis vermag M. GÖRG allenfalls ein Gespür für grundlegende Versuchungen, von denen kein Mensch dispensiert ist, zu entwickeln (324); den wirklichen Sündenfall bzw. einen Sündenfall überhaupt vermag er aufgrund seiner Fehlinterpretation von Gen 3, 1–7 (Ziel sei das Suchen nach „Kleidung“) nicht zu erkennen (320).

<sup>44</sup> Die unter Berufung auf biblische Ansätze (Jes 14, 12–15; Ez 28, 17; Ijob 4, 18; 15, 15) im spätjüdischen außerkanonischen Schrifttum entwickelte Vorstellung von Engelsturz (Hen 15 f.; 69), dem eine schwere Versündigung der Engel vorausgeht (Jub 10), wird im NT insofern aufgenommen, als dort von den Engeln die Rede ist, die „ihre Würde nicht wahrten“ (Jud 6) und sich gegen Gott „versündigten“ (2 Petr 2, 4). Von der Vorstellung eines Sturzes aus

mutung nahe, daß die Macht des Bösen aufgrund ihrer Verbindung zu den Elohim, in späterer Sicht: zu den Engeln, in die Schöpfungswelt einbezogen ist.<sup>45</sup>

Die Frage nach dem Ort des Bösen hat aber nach der Darstellung in Gen 3 noch einen weiteren Aspekt, nämlich die Verantwortung des Menschen, der in seiner Selbstverabsolutierung die Auflehnung der Macht des Bösen in Freiheit nachvollzieht und dadurch, wie es das NT in Eph 4, 27. formuliert, dem Bösen Raum gewährt. Der Aufdeckung dieses Sachverhaltes dient die Frage Gottes an den Menschen im Sündenfall, die nicht der Auffindung des Menschen in seinem Versteck, sondern – direkt an ihn gerichtet – der Einsicht in seine Sündersituation gilt: Wo bist du? Das heißt: In welcher Verfassung befindest du dich? Die Frage läßt nicht nur die Macht des Bösen als Macht der Irreführung ans Licht treten, sie offenbart auch die Erlösungsbedürftigkeit des Sünders. Und man versteht, warum der eingangs (Anm. 1) zitierte L. Kolakowski provokativ behauptet, daß mit der Leugnung der Macht des Bösen, des Teufels nämlich, der Unglaube beginnt.<sup>46</sup>

---

ursprünglicher Nähe zu Gott erklärt sich auch die Deutung der innergeschichtlichen Wirksamkeit der Macht des Bösen als Nachahmung Gottes und Christi (2 Kor 11, 14; 2 Thess 2, 9; Off 13).

<sup>45</sup> Die alttestamentliche „Engellehre“ gewinnt Profil von der jehowistisch-deuteronomischen Zeit an, als im Zuge der Monotheismusreflexion über die absolute Transzendenz Jahwes einerseits und die Immanenz seiner Selbstbezeugung in Schöpfung und Geschichte andererseits die Annahme vermittelnder Geistwesen unumgänglich schien. Um die Tiefendimension dieser Glaubenseinsicht angemessen darstellen zu können, griff man auf die mythische Vorstellung vom himmlischen Thronrat zurück (vgl. in diesem Aufsatz Anm. 40), in dem der höchste Gott den Vorsitz unter den Elohim führt, denen er Teilbereiche der Schöpfung anvertraut. Folglich sprach der Jahwismus von Jahwe, dem Allherrn auf Zion, der Boten (Engel) in den Dienst an der Offenbarung seiner Königsherrschaft stellt. So gesehen gehört die Engelvorstellung in den Bereich der Führungsgeschichte Jahwes mit dem Menschen, und es wird deutlich, daß der Weg des Gottesvolkes durch die Geschichte im voraus zu seiner eigenen Glaubensentscheidung bereits eine Tiefendimension besitzt, die das Verhalten des Menschen in der Welt mitträgt und prägt (vgl. hierzu E. HAAG, Art. Engel II. Biblisch, in: LThK<sup>3</sup> Bd. 3, Sp. 646–648).

<sup>46</sup> L. KOLAKOWSKI, Stenogramm einer metaphysischen Pressekonferenz, 61. 78.

## Die Theokratie und der Antijahwe nach 1 Makkabäer 1–2

Nach Auffassung der alttestamentlichen Wissenschaft ist 1 Makk ein Buch, das die Anfangsgeschichte der hasmonäischen Hohepriester- und Herrscherdynastie aus deren eigener – hasmonäischer – Sicht mit unverhohlener Sympathie nacherzählt. Ist doch, wie man zur Rechtfertigung dieser Auffassung anführt, die Hasmonäerdynastie für den Autor von 1 Makk die Nachkommenschaft des Geschlechts jener Männer, durch die Israel einst Rettung geschenkt worden ist (5, 62). Die Schlußfolgerung aus dieser Erkenntnis lag deshalb für den Autor auf der Hand: Das schriftlich festgehaltene Andenken an die in jüngster Vergangenheit erfahrene wunderbare Hilfe Gottes und an die in diesem Zusammenhang erfolgten rechtmäßigen Ernennungen der Anführer Israels durch mehrere Seleukidenherrscher und nicht zuletzt an die feierliche Akklamation durch das Volk sollten auch den Rest der Bedenken gegen die Legitimität der Hasmonäer als oberste administrative, kultische und militärische Anführer Israels (14, 41) ausräumen und durch Gegenargumente entkräften.<sup>1</sup>

Ob diese Charakterisierung der in 1 Makk vorgetragenen Geschichtsdarstellung als einer einseitig aus vorbehaltlos prohasmonäischer Perspektive entworfenen Hoftheologie der Makkabäer wirklich der Intention des Buches und seiner literarischen Eigenart gerecht wird, darf man angesichts der reichlich undifferenzierten Einschätzung der hier lauernden Problematik mit Fug und Recht bezweifeln. Das außerordentlich hohe Interesse, das der Autor für die Aufstandsbewegung der Makkabäer als einen Jahwekrieg für die Freiheit der Theokratie<sup>2</sup> in

<sup>1</sup> So der Überblick von H. ENGEL, Die Bücher der Makkabäer, in: E. ZENGER (Hg.), Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart 1998, 275–283. Vgl. auch S. VON DOBBELER, Die Bücher 1/2 Makkabäer (NSKAT 11), Stuttgart 1997; W. DOMMERSHAUSEN, 1/2 Makkabäer (NEB), Würzburg 1985; K. D. SCHUNK, 1. Makkabäerbuch (JSHRZ I, 4), Gütersloh 1980; J. A. GOLDSTEIN, I Maccabees (AB 41), New York 1976; F. M. ABEL, Les Livres des Maccabées, Paris 1949 und die Monographie von D. ARENHÖVEL, Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch, Mainz 1966.

<sup>2</sup> Der von Iosephus FLAVIUS (C. Apionem II, 165) zur Beschreibung der politisch-religiösen Rolle des Mose für Israel und zur Ergänzung der aristotelischen Typologie der Verfassungsformen eingeführte Begriff „Theokratie“ meint, daß Israel in seiner Eigenschaft als Jahwevolk von Gott selbst in einer



Israel, aber auch für deren Störung und Infragestellung durch die als Werkzeuge des Antijahwe dargestellten Widersacher des Jahwevolks aufbringt, steht jeder platten Qualifizierung von 1 Makk als prohasmonäischer Werbeschrift hinderlich im Weg. Allein schon die literarisch auffällige und theologisch sorgfältig durchdachte Kombination der beiden Einleitungskapitel 1 Makk 1–2, deren Schlüsselfunktion für die Exegese des Buches allgemein unterschätzt wird, hat hier, wie die folgende Untersuchung nachweisen will, eine fundamentale Bedeutung.

## I. Struktur und Intention von 1 Makk 1–2

### A. Analysen

#### 1. Das erste Einleitungskapitel 1 Makk 1

Der Aufbau des ersten Einleitungskapitels läßt deutlich fünf inhaltlich voneinander unterschiedene Abschnitte erkennen, die gleichwohl als Komposition einer einheitlichen Thematik zugeordnet sind. Ein kurzer Überblick soll diese Feststellung verdeutlichen.

Historisch betrachtet ist die immerhin anderthalb Jahrhunderte umfassende Darstellung des ersten Abschnitts (1, 1–10) äußerst gerafft, im Detail sehr lückenhaft und in der Wertung der Fakten scheinbar simplifizierend. Theologisch gesehen arbeitet die Darstellung jedoch, wie ein Blick auf die Aussageabsicht lehrt, mit äußerster Präzision, auch und gerade bei der Auswahl der historischen Fakten. Die Darstellung hat nämlich das im Danielbuch entwickelte apokalyptische Schema der vier Weltreiche<sup>3</sup> im Blick, genauer gesagt: den im Horizont

---

eigenen, mit der Offenbarung Jahwes gegebenen Führungsgeschichte geleitet, die äußere Herrschaft über das Volk dagegen von dem Hohenpriester und den ihm zugeordneten priesterlichen Mitarbeitern ausgeübt wird. Vgl. R. HÜLSEWIESCHE, Art. Theokratie, in: J. RITTER/K. GRÜNDER (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10, 1075–1080. Weil somit die Theokratie in erster Linie nicht juristisch im Sinne des Verfassungsrechts, sondern theologisch als Werk der Offenbarung Jahwes und daher der Repräsentant dieser Theokratie als ein von Gott berufener charismatischer Mittler zu verstehen ist, hat in 1 Makk der Autor seinen Bericht über die der Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Theokratie dienende Aufstandsbewegung der Makkabäer nach den als „Erben“ des Mattathias auftretenden Anführern Israels gegliedert: Judas (3, 1–9, 22), Jonathan (9, 23–12, 52) und Simeon (12, 53–16–24).

<sup>3</sup> Zur Herkunft und Entwicklung des Vier-Reiche-Schemas im Danielbuch und seiner Bedeutung für die Eschatologie vgl. E. HAAG, *Daniel* (NEB), Würzburg 1993; DERS., Art. Eschatologie II. Biblisch, in *LThK*<sup>3</sup> 3, 866–868; R. G. KRATZ, *Translatio Imperii* (WMANT 63), Neukirchen 1991.

dieses Schemas vorgesehenen Übergang von dem dritten zum vierten und letzten Weltreich, wie ihn das Danielbuch in der Vision von dem Widder und dem Ziegenbock beschreibt (Dan 8, 1–27). Ganz in Übereinstimmung mit dem in dieser Vision dargestellten Geschehen, in dessen Verlauf ein von Westen heranstürmender Ziegenbock, ausgestattet mit einem einzigen, auf Machtfülle hinweisenden Horn von auffällender Größe, im Osten auf einen Widder mit zwei Hörnern von unterschiedlicher Größe trifft und ihn trotz heftiger Gegenwehr im Kampf überwältigt, schildert der erste Abschnitt des Einleitungskapitels 1 Makk 1, wie Alexander, der Sohn Philipps von Makedonien, von der hier in biblischer Darstellungsweise als Land der Kittäer bezeichneten Region des Westens aufbricht und den als König der Meder und Perser benannten Achaimeniden Dareios besiegt und ihm als erster König von Griechenland in der Weltherrschaft nachfolgt. Und wie nach Ausweis der Vision im Danielbuch der Ziegenbock, nachdem er über die Maßen groß geworden war, das eine gewaltige Horn verlor, ihm aber an dessen Stelle jetzt vier, auf Totalität und Universalität der Macht hinweisende Hörner nachwuchsen, so hinterläßt Alexander nach zwölf Jahren Weltherrschaft das von ihm eroberte Riesenreich den die ganze Erde beherrschenden Diadochen als Erbe. Auch der Umstand, daß aus dem einen der vier Hörner ein weiteres, kleineres Horn hervorging, dessen Macht nach Osten und Süden gewaltig erstarkte und das als Repräsentant des Antijahwe<sup>4</sup> voller Hybris nach den Sternen des Himmels griff, findet in dem Aufstieg des als gottlos qualifizierten Antiochos Epiphanes aus dem Kreis der Diadochen sein ihm entsprechendes Gegenstück. Traditionsgeschichtlich steht hier ohne Zweifel im Hintergrund die schon vor dem Exil in der Prophetie reflektierte (Jes 10, 5–15) und später eschatologisch rezipierte (Ez 38, 1–39, 22) Vorstellung vom Antijahwe als einer sich von der Schöpfungs- und Geschichtsplanung Jahwes völlig emanzipierenden Macht, die sich innerhalb der Führungsgeschichte Jahwes mit Israel als ein haßerfüllter Widersacher der Theokratie erweist. Die „Genealogie“ des Seleukidenherrschers Antiochos Epiphanes in 1 Makk verrät jedoch, daß hierfür die im Danielbuch entworfene Konzeption von dem Auftreten dieser Macht im Horizont des Vier-Reiche-Schemas maßgebend gewesen ist.

Ähnlich ist auch im zweiten Abschnitt (1, 11–15) die Präsentation der proseleukidischen Reformjuden und die Kennzeichnung ihres Helle-

<sup>4</sup> Zum Ursprung der Vorstellung vom Antijahwe und ihrer Bedeutung für die alttestamentliche Tradition vgl. E. HAAG, Jesaja, Assur und der Antijahwe. Zur Literar- und Traditionsgeschichte von Jes 10, 5–15, in TThZ 103 (1994) 18–37.

nisierungsprogramms als Abfall vom Jahwebund offensichtlich von einer im Danielbuch aktualisierten Glaubenseinsicht der Tradition geprägt. Wenn es nämlich heißt, daß damals in Israel Toraverächter auftraten und zur Überwindung der ihrer Ansicht nach religiös bedingten Isolation des Jahwevolks in der hellenistischen Welt den Abschluß eines Bundes mit dem Weltheidentum vorschlugen, dann deckt sich diese Darstellung inhaltlich mit der Offenbarungsrede eines Himmlischen im Danielbuch, die im Hinblick auf die durch die Religionsverfolgung unter Antiochos Epiphanes hervorgerufene Scheidung der Geister im Jahwevolk festhält, daß damals nicht wenige in Israel den Verführungskünsten des Seleukidenherrschers erlagen und vom Jahwebund abfielen (Dan 11, 30–35). Traditionsgeschichtlich steht hier im Hintergrund die Erinnerung an heilsgeschichtliche Krisensituationen, die für die Theokratie in Israel eine Gefährdung enthielten: an das Königsbegehren zum Beispiel, das die Ältesten Israels einst Samuel mit ausdrücklichem Bezug auf das Vorbild der Völkerwelt vortrugen (1 Sam 8, 5), oder auch an die von den Exulanten in Babel als Korrektur ihrer Randexistenz erstrebte, jedoch von Ezechiel als Abfall von Jahwe gebrandmarkte Anpassung an das Weltheidentum (Ez 20, 32). In beiden Fällen hat die Tradition in dem Vorhaben Ansätze zur Selbstauflösung Israels als Jahwevolk gesehen und Anstrengungen zum Verrat seines theokratischen Ideals.

Im dritten Abschnitt (1, 16–28) und damit im Zentrum von 1 Makk 1 folgt ein nur auf die allernotwendigsten Fakten beschränkter, dafür aber um so deutlicher theologische Akzente setzender Kurzbericht über die Expansionspolitik des Antiochos Epiphanes und seinen Zugriff auf Jerusalem und den Tempel. Auch hier ist die Nähe zum Danielbuch und der von ihm dargestellten Tradition nicht zu übersehen. So ist die Machtentfaltung des Antiochos Epiphanes, der das Seleukidenreich mit dem Ptolemäerreich zu einem weltumspannenden Imperium unter seiner Oberherrschaft vereinigen will, und in dem Zug nach Jerusalem, wo der König in seiner Vermessenheit das Heiligtum Jahwes betritt und dessen Ausstattung plündert, die gottwidrige Hybris eines Repräsentanten des Antijahwe und sein darin beschlossener Haß gegen Jahwe und die von ihm in Israel begründete Theokratie zu erkennen: ein Sachverhalt, den das Danielbuch in dem Visionselement des kleinen Hornes (Dan 7, 8. 23–26; 8, 9–11. 23–25) mit Bezug auf Antiochos Epiphanes gedeutet hat. Traditionsgeschichtlich ist mit dem Antijahwe eine meta-historische Größe gemeint, die als Inbegriff der Macht des Bösen im Horizont der heilsgeschichtlichen Offenbarung Jahwes den Widersacher der Theokratie bezeichnet und dessen historische Repräsentanten – vom Pharao in Ägypten (Ex 5, 2) über den Großkönig von Assur (Jes

10, 5–15) bis hin zu dem Beherrscher des Seleukidenreiches (Dan 11, 36) – Israel viel Leid zugefügt haben.

Im vierten Abschnitt (1, 29–40) kommt die durch den Angriff des Antiochos Epiphanes auf Jerusalem und Judäa hervorgerufene Drangsal des Jahwevolkes zur Sprache, die, wie die Parallelität der Darstellung im Danielbuch beweist, ein Ausdruck der Aggressivität des Antijahwe gegenüber der auf Zion manifestierten Theokratie ist. Was in 1 Makk 1 nämlich an historischen Fakten aufgezählt wird – der Überfall eines seleukidischen Heeres auf Jerusalem, die Einnahme und Plünderung der Stadt, die Massaker an der Bevölkerung, die Einrichtung einer Zwingburg, der Akra, mit einer heidnischen Besatzung in der unmittelbaren Nähe des Tempels, kurz: die Katastrophe des Jahwevolkes und die Pervertierung der ihm einst von Gott geschenkten Herrlichkeit –, all dies sieht das Danielbuch als die Auswirkung eines Überfalls an, den der Repräsentant des Antijahwe auf Zion, die Gründung Jahwes, verübt (Dan 9, 26; 11, 36. 45). Traditionsgeschichtlich steht hinter dieser Darstellung im Danielbuch und ihrem Echo in 1 Makk 1 die Vorstellung von einem endzeitlichen Völkersturm auf Jerusalem und den Zion und der dadurch hervorgerufenen Katastrophe des Jahwevolks im Zentrum der Theokratie (Ez 38, 1–39, 22; Sach 14, 1–2).

Im fünften und letzten Abschnitt (1, 41–64) von 1 Makk 1 ist die Rede von der Durchführung eines für alle Völker des Seleukidenreiches geltenden Religionsedikts, das Antiochos Epiphanes mit dem Ziel der ideologischen Gleichschaltung aller Nationen auf der Basis eines für alle verbindlichen Hellenisierungsprogramms erlassen hatte. Für Israel hatte das Edikt zur Folge die Einstellung des Opferkultes im Tempel, die Aufhebung der Sabbate und Jahwefeste, die Außerkraftsetzung der Tora und des Gebotes der Beschneidung: alles Anordnungen, die für Israel den Verlust seiner Identität als Jahwevolk bedeuteten. Ihren Höhepunkt erreichten die Maßnahmen des Königs mit der Umfunktionalisierung des Brandopferaltars im Tempel zu einer Opferstätte des Zeus Olympios und damit des Staatskultes der Seleukiden, sodann in der Einführung und Förderung hellenistischer Kultorte im Land, in der rücksichtslosen Vernichtung aller auffindbaren Torarollen und in der unnachsichtigen Verfolgung aller Widerstand leistenden Jahweverehrer. Der Umstand jedoch, daß die Darstellung alle diese Maßnahmen des Königs abschließend als Ausdruck des Zornes Jahwes bezeichnet (1, 64), läßt die Religionsverfolgung unter Antiochos Epiphanes, theologisch betrachtet, nur als eine vorübergehende Prüfung und Läuterung des Jahwevolkes erscheinen. Die Parallelität dieser Darstellung zu der Charakterisierung des Antijahwe und seines nur kurzen Triumphes über Israel im Danielbuch (Dan 9, 27; 11, 31) liegt auf der Hand, nicht



zuletzt wegen der gleichen Terminologie zur Kennzeichnung der Manipulation an dem Brandopferaltar im Tempel (1, 54). Traditionsgeschichtlich handelt es sich hier um die mit dem endzeitlichen Völkersturm auf Jerusalem verbundene Vorstellung von einem zeitlich begrenzten Sieg des Antijahwe über den Zion und das dort wohnende Jahwevolk (Ez 39, 4; Sach 14, 1–2).

## 2. Das zweite Einleitungskapitel 1 Makk 2

Im Aufbau von 1 Makk 2 sind ebenfalls wie in 1 Makk 1 fünf inhaltlich voneinander unterschiedene Abschnitte zu erkennen, die ähnlich wie die Abschnitte des ersten Einleitungskapitels einer einheitlichen Thematik zugeordnet sind. Die Parallelität im Aufbau weist allerdings eine wohl zu beachtende Besonderheit auf, insofern in 1 Makk 2 die Abschnitte in umgekehrter Reihenfolge den Abschnitten in 1 Makk 1 entsprechen.

Gleichsam als Reaktion auf das im letzten Abschnitt von 1 Makk 1 beschriebene Zorngericht Jahwes präsentiert in 1 Makk 2 der erste Abschnitt (2, 1–14) die ganze Führungselite des Makkabäeraufstandes – den Priester Mattathias von Modein mit seinen fünf Söhnen – bei der Durchführung eines Trauerfastens, das sowohl den Willen und die Bereitschaft zur Annahme des Zorngerichts Jahwes wie gleichzeitig auch die Anerkennung Jahwes als Richter miteinschließt und so den Weg für ein erneut von Gottes Gerechtigkeit zu erhoffendes Heilshandeln freimacht. Die Szene ruft die Erinnerung an das von Daniel zur Vorbereitung auf einen Offenbarungsempfang geübte Trauerfasten wach, mit dem er – gleichsam als Glaubensparadigma für das noch in der „Wüste der Völker“ (Ez 20, 35) verweilende Israel – die Wartezeit bis zur Manifestation der Rettermacht Jahwes verbringt (Dan 10, 2 f.).<sup>5</sup> Traditionsgeschichtlich steht hier im Hintergrund der Darstellung die für das Umkehrbekenntnis Israels konstitutive Anerkennung des Richtertums Jahwes als der notwendigen Voraussetzung für die Abwendung seines Zorngerichts.

In unverkennbarer Entsprechung zu den Ausführungen des vorletzten Abschnitts in 1 Makk 1 über die in dem Angriff des Antiochos Epiphanes zum Ausdruck kommende Aggressivität des Antijahwe gegenüber dem Allherrs vom Zion handelt in 1 Makk 2 der nächste Abschnitt (2, 15–28) von der Eifertat des Mattathias und ihrer den

<sup>5</sup> Zur Darstellung des Trauerfastens in Dan 10, 2 f. und seiner Beziehung zur Eschatologie vgl. H. RIGGER, Siebzig Siebener. Die Jahrwochenprophetie in Dan 9 (TThS 57), Trier 1997, 221–214.



Makkabäeraufstand auslösenden Signalwirkung. Die Darstellung deckt sich mit den Ausführungen einer Offenbarungsrede im Danielbuch, wo es mit Bezug auf Antiochos Epiphanes heißt, daß er in Israel nur die Toraverächter zum Abfall vom Väterbund zu bewegen vermochte, daß aber die von der Gotteserkenntnis geleiteten Jahwetreuen Standhaftigkeit bewiesen und sich dem Unterdrücker gegenüber zum Widerstand bereit fanden (Dan 11, 30–32). Traditionsgeschichtlich steht im Hintergrund dieser Darstellung, wie nicht zuletzt der in Verbindung mit der Eifertat des Mattathias geäußerte Hinweis auf Pinhas und sein Einschreiten gegen Simri, den Sohn des Salu, beweist (Num 25, 6–15), die für die Frommen des nachexilischen Israel charakteristische Hochschätzung der Tora (Ps 1; 19; 119), die sich durch Kompromißlosigkeit in der Beachtung ihrer Vorschriften und Rigorosität in der Ausführung ihrer Bestimmungen auszeichnete und zur Abgrenzung von dem Weltheidentum (Esra 9–10) entscheidend beitrug.

Der Abschnitt im Zentrum des zweiten Einleitungskapitels (2, 29–38) berichtet – wiederum als Reaktion auf das in dem entsprechenden dritten Abschnitt von 1 Makk 1 beschriebene Geschehen –, daß damals in Israel viele, die nach Recht und Gerechtigkeit strebten, sich in die Wüste zurückzogen, weil ihnen durch das Religionsedikt des Antiochos Epiphanes ein Leben nach den Vorschriften der Tora unmöglich gemacht worden war und sie durch Nachgeben gegenüber dem Unterdrücker und Zugeständnisse an den heidnischen Staat nicht Schuld auf sich laden wollten. In ihrer Treue zu Jahwe und den Vorschriften der Tora gingen sie so weit, daß sie, aufgespürt durch eine seleukidische Truppe, auch durch Todesdrohungen sich nicht zur Übertretung des Sabbatgebotes verleiten ließen, sondern – offensichtlich aufgrund ihrer Hoffnung auf eine eschatologische Manifestation der Rettermacht Jahwes – bereitwillig den Weg des Martyriums wählten. Von dieser Glaubenshaltung aber weiß das Danielbuch eindrucksvolle Beispiele anzuführen: sei es die mutige Entschlossenheit der Freunde Daniels, der Selbstvergötzung des heidnischen Staates die religiöse und politische Anerkennung zu versagen, und das selbst für den Fall, daß Gott ihnen in ihrer Not keinen Erweis seiner Rettermacht gewährt (Dan 3, 1–18), oder sei es das Beispiel Daniels selbst, der sich dem Allmachtsanspruch des heidnischen Staates widersetzt und dafür den Tod in der Löwengrube riskiert (Dan 6, 1–18). Traditionsgeschichtlich steht im Hintergrund dieser Darstellung die innerhalb der deuteronomischen Bundes-theologie entwickelte (Jos 24, 1–28) und von deren Verpflichtungsdenken geprägte Auffassung vom Zeugen, die Deuterocesaja aufgegriffen (Jes 43, 8–13; vgl. 44, 6–8; 55, 3–5) und zur Grundlage einer die Martyrologie Israels prägenden Glaubenshaltung ausgestaltet hat.<sup>6</sup>

In offenkundigem Kontrast zu dem in 1 Makk 1 berichteten Vorgehen der proseleukidischen Reformjuden, mit Hilfe eines staatlich geförderten Hellenisierungsprogramms die Angleichung Israels an die Zivilisation und Kultur des Weltheidentums zu betreiben, handelt in 1 Makk 2 der vierte Abschnitt (2, 39–48) von der – trotz aller Hochschätzung des Martyriums der Jahwetreuen – notwendigen Organisation des Widerstandes gegen das Seleukidenregime unter der Führung der Makkabäer und ihrer Anhängerschaft, zu der sich auch die wegen ihrer Torafrömmigkeit hochangesehene Gemeinschaft der Hasidäer gesellte. Der Umstand, daß in diesem Zusammenhang die Aufstandsbewegung der Makkabäer als ein Unternehmen zur Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Theokratie in Israel erscheint – man entriß, so heißt es, die Tora der Gewalt der Heiden und ihrer Könige und ließ den Sündern keine Macht (2, 48) –, ruft traditionsgeschichtlich die Vorstellung vom Jahwekrieg wach, die über das Deuteronomium (Dtn 20, 1–9) auf die Eschatologie der Propheten eingewirkt und bis hin zur Apokalyptik ihren Einfluß entfaltet hat (Jes 13, 3; 31, 1–9; Sach 12, 1–9 u. a.). Die gleiche Sicht und Beurteilung der in 1 Makk 2 zutage tretenden Spannung zwischen dem eschatologisch motivierten Märtyrertum einer Schar von Jahwetreuen einerseits und der theokratisch ausgerichteten Vorbereitung auf den Jahwekrieg andererseits findet sich auch in der schon mehrfach zitierten Offenbarungsrede des Danielbuches, wo es heißt, daß während der Religionsverfolgung unter Antiochos Epiphanes die dahingemordeten Jahwetreuen eine „kleine Hilfe“ erfuhren (Dan 11, 33–35). Mit dem zur Kennzeichnung der Aktivität Israels im Jahwekrieg (Ri 5, 23) offenbar eigens geprägten apokalyptischen Motivwort „kleine Hilfe“, das hier die Aufhebung der Drangsal in dem von Gott verfükten Zorngericht an seinem Volk in den Blick nimmt, ist ohne Zweifel der Makkabäeraufstand gemeint, und zwar als Vorspiel zu dem als „große Hilfe“ gedachten himmlischen Jahwekrieg, in dem Gott zur „festgesetzten Zeit“ (Dan 11, 35) die Enddrangsal der Jahwetreuen mit der Offenbarung seiner ewigen Königsherrschaft abschließt und für immer überwindet.

Im fünften (2, 49–70) und letzten Abschnitt des zweiten Einleitungskapitels folgt in Entsprechung zu der im ersten Abschnitt von 1 Makk

<sup>6</sup> Zur Martyrologie im Alten Testament vgl. E. HAAG, Israel und David als Zeugen Jahwes nach Deuterocesaja, in: F. DIEDRICH / B. WILLMES (Hg.), Ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil (Jesaja 45, 7). Studien zur Botschaft der Propheten (FS L. Ruppert), Würzburg 1998, 157–180; DERS., Die drei Männer im Feuer nach Daniel 3, 1–30\*, in: J. W. van HENTEN (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, Leiden 1989, 20–50.

1 aufgewiesenen „Genealogie“ des als Repräsentanten des Antijahwe eingeführten Antiochos Epiphanes die „Genealogie“ des von Mattathias persönlich, dem Initiator der Aufstandsbewegung gegen das Seleukidenregime (2, 48), zum „Vater“ seiner Brüder bestimmten Makkabäers Simeon, der als Abschluß und Höhepunkt einer mit Abraham beginnenden Zwölferreihe von Glaubensvorbildern für Israel erscheint. Dadurch nämlich daß Simeon während der als Zorngericht Jahwes verstandenen Zeit der Bedrängnis (2, 49) Glaubenseifer für die Tora und Opfergeist für den Väterbund (2, 50) aufgebracht hat, ist er zum Repräsentanten der mit dem Stammvater Israels einsetzenden Tradition von Glaubenszeugen geworden, die Gott mit unvergänglichem Ruhm und einem ewigen Namen (2, 51) ausgezeichnet hat. Die gleiche Glaubensbewährung, wie sie die Führungselite des Makkabäeraufstandes gezeigt hat, ist aber auch das Kennzeichen Daniels und seiner drei Freunde gewesen (Dan 3 und 6), deren Namen Mattathias ausdrücklich erwähnt (2, 59 f.).

## B. Synthese

Nach Ausweis der Analyse von 1 Makk 1 und 2 ist der Aufbau der beiden Einleitungskapitel jeweils von der gleichen Stilfigur der konzentrischen Symmetrie geprägt. Während in 1 Makk 1 der erste und fünfte Abschnitt (1, 1–10 und 1, 41–64) im äußeren Rahmen der Darstellung die Religionsverfolgung in Israel unter Antiochos Epiphanes in Anlehnung an das im Danielbuch entwickelte Vier-Reiche-Schema und das dort beschriebene Auftreten des Antijahwe als eine tödliche Bedrohung der in Israel von Jahwe begründeten Theokratie vor Augen führen und während der zweite und vierte Abschnitt (1, 11–15 und 1, 39–48) im inneren Rahmen der Darstellung die mit diesem Geschehen verbundene Krise, nämlich die auf die Identität Israels als Jahwevolk abzielende Apostasie der proseleukidischen Reformjuden und die unerträgliche Tyrannei des Seleukidenherrschers in Jerusalem und Judäa beschreiben, enthüllt der dritte Abschnitt (1, 16–28) im Zentrum der Darstellung das Vorgehen des Antiochos Epiphanes als Ausdruck der für den Antijahwe charakteristischen Hybris. Parallel dazu zeigt 1 Makk 2 den folgenden Aufbau: Während der erste und fünfte Abschnitt (2, 1–14 und 2, 49–70) im äußeren Rahmen der Darstellung die Reaktion des dem Ideal der Theokratie verpflichteten Priesters Mattathias und seiner fünf Söhne vor Augen führen und während der zweite und vierte Abschnitt (2, 15–28 und 2, 39–48) im inneren Rahmen der Darstellung den Glaubenseifer der makkabäischen Führungselite als Glaubensparadigma für Israel empfehlen, offenbart der dritte Abschnitt (2, 29–38) im Zentrum der Darstellung das freiwillig erduldeten Martyrium einer Schar von Jah-

wetreuen als die letzte Konsequenz eines Glaubenszeugnisses, das als Ausweg aus der Bedrohung durch den Antijahwe nur noch die Hoffnung auf den Anbruch der ewigen Königsherrschaft Jahwes kennt. Die in der Parallelität des Aufbaus von 1 Makk 1 und 2 zum Ausdruck kommende Zuordnung der beiden Einleitungskapitel läßt somit die dort jeweils behandelte Thematik als zwei Aspekte ein und desselben Sachverhalts erscheinen: auf der einen Seite die am Beispiel der Religionsverfolgung unter Antiochos Epiphanes geschilderte Provokation der Theokratie in Israel durch den Angriff des Antijahwe und auf der anderen Seite das noch vor dem Anbruch der ewigen Königsherrschaft Jahwes im aktiven Widerstand gegen den Repräsentanten des Antijahwe zu leistende Glaubenszeugnis der Jahwetreuen, das ebenfalls den Lebensinsatz aller Beteiligten fordert.

Außer dem parallel gestalteten Aufbau der beiden Einleitungskapitel, der die Polarität von Antijahwe und Theokratie in dieser Welt und das sich daraus ergebende Postulat des Widerstands akzentuiert, weist innerhalb des Kapitelzusammenhangs von 1 Makk 1–2 die Anordnung der Abschnitte noch eine weitere Eigentümlichkeit auf, die zur Präzisierung der dargestellten Intention nicht wenig beiträgt. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß innerhalb des Kapitelzusammenhangs von 1 Makk 1–2 die Anordnung aller Abschnitte der offenbar auf Entsprechung hinweisenden Stilfigur des Chiasmus<sup>7</sup> folgt. So entspricht die den Kapitelzusammenhang eröffnende „Genealogie“ des als Repräsentant des Antijahwe auftretenden Antiochos Epiphanes (1, 1–10) der „Genealogie“ der makkabäischen Führungselite (2, 49–70), die im Gegensatz zu den abtrünnigen Reformjuden (1, 11–15) das Hellenisierungsprogramm des Seleukiden zurückweist und Israel zum Widerstand gegen das Unterdrückerregime motiviert (2, 39–48). Im Unterschied zu den gegenüber Antiochos Epiphanes (1, 16–28) im passiven Widerstand verharrenden und zum Martyrium bereiten Jahwetreuen (2, 29–38) entschließt sich in der die Identität Israels als Jahwevolk tödlich bedrohenden Krise (1, 29–40) Mattathias mit seiner Anhängerschaft zum Kampf für die Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Theokratie (2, 15–28). Vorbereitet wird die Aufstandsbewegung jedoch, wie die im Zentrum des Kapitelzusammenhangs plazierten Abschnitte lehren, durch ein der Situation des Zorngerichtes Jahwes (1, 41–64) entsprechendes Trauerfasten des Mattathias und seiner fünf Söhne (2, 1–14), das die Umkehrgesinnung Israels und seine Aufgeschlossenheit für Jahwe manifestiert.

<sup>7</sup> Vgl. W. BÜHLMANN / K. SCHERER, Sprachliche Stilfiguren der Bibel, Gießen 1994, 43–45.





Die Intention der Darstellung in 1 Makk 1–2 ergibt sich aus den in der Kombination der beiden Einleitungskapitel enthaltenen Eigentümlichkeiten ihrer Struktur. Geht es in 1 Makk 1 um die Aufdeckung und die Entlarvung der Israel in gleicher Weise durch Faszination und Aggressivität bedrohenden Machtpolitik des Antiochos Epiphanes – aufgezeigt an den Auswirkungen des Hellenisierungsprogramms des Seleukiden auf die Reformjuden und an der Religionsverfolgung in Jerusalem und Judäa – als eines sich innerhalb der Geschichte immer wieder ereignenden Angriffs des Antijahwe auf die in Israel von Gott begründete Theokratie, so in 1 Makk 2 um den Aufweis des in diesem Fall für die Organisation des Widerstandes notwendigen Glaubenszeugnisses, das – beispielhaft vorgeführt an der Reaktion der makkabäischen Führungselite auf die Provokation durch Antiochos Epiphanes – den Lebenseinsatz aller Jahwetreuen für die Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Theokratie erforderlich macht.

## II. Form und Funktion von 1 Makk 1–2

Die literarische Form der beiden Einleitungskapitel und ihre Funktion in der Gesamtdarstellung von 1 Makk 1–16 werden von der Forschung gegensätzlich beurteilt. Schwerpunktmäßig sind hier zwei Positionen zu unterscheiden. Während die erste Position unter Zugrundelegung der Annahme, daß 1 Makk vom Ursprung der Hasmonäerdynastie berichtet, den programmatischen Charakter von 1 Makk 1–2 als Prolog für die Hauptdarstellung in 1 Makk 3–16 betrachtet, gelten für die zweite Position die beiden Einleitungskapitel als das theologische Fundament für die darauf aufbauende Darstellung der makkabäischen Aufstandsbewegung und ihrer Bedeutung für Israel als Jahwevolk. Nach der in dieser Untersuchung aufgewiesenen Struktur und Intention von 1 Makk 1–2 verdient die an zweiter Stelle genannte Position ohne Zweifel den Vorrang; doch bedarf sie noch der weiteren Klärung und Verdeutlichung.

Ausgangspunkt für die Formbestimmung von 1 Makk 1–2 als einer im Duktus der Gesamtdarstellung des Buches relativ eigenständigen literarischen Größe ist die Beobachtung, daß in der Kombination der beiden Einleitungskapitel die historische Konfrontation zwischen dem Israel knechtenden Seleukidenregime und der ihm Widerstand leistenden Aufstandsbewegung der Makkabäer in Anlehnung an die Eschatologie des Danielbuches als eine metahistorische Polarität dargestellt wird, die aus Antiochos Epiphanes einen Repräsentanten des Antijahwe und aus der Anhängerschaft des Mattathias eine Schar von Jah-

wekriegskämpfern macht. Das heißt aber, daß die beiden Einleitungskapitel 1 Makk 1–2 in typisierter Darstellung eine Wesensaussage über den Makkabäeraufstand enthalten, die ihn als Manifestation der Rettermacht Jahwes zur Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Theokratie in Israel zu begreifen lehrt. Den Eindruck, daß 1 Makk 1–2 nicht einfach eine historische Vorbemerkung zum Ausbruch des Makkabäeraufstandes sind, sondern eine für die Einschätzung des Ganzen notwendige Wesensaussage, bestätigt auch die bei der Strukturanalyse gewonnene Erkenntnis, daß die Abschnitte der beiden Einleitungskapitel alle eine eigene traditionsgeschichtliche Verwurzelung aufweisen und daß daher 1 Makk 1–2 nicht erst aufgrund ihrer einheitlichen Thematik als Komposition, sondern auch schon von deren Ursprung und Entstehung her als das Resultat einer theologischen Reflexion anzusehen sind.

Formgeschichtlich ergibt sich aus dieser Vorüberlegung der Schluß, daß der Autor von 1 Makk 1–2 die beiden Einleitungskapitel als eine Art „Anfangsdarstellung“ konzipiert hat, die definitionsgemäß den „Anfang“ eines die Führungsgeschichte Jahwes mit Israel grundlegend bestimmenden Heilsgeschehens literarisch zum Ausdruck bringt<sup>8</sup>. Inhaltlich geht es in dem vorliegenden Fall darum, daß die von Jahwe in Israel begründete Theokratie in ihrer für die Zeit nach dem babylonischen Exil typischen priesterlichen Verfaßtheit angesichts einer fundamentalen und radikalen Bedrohung durch gottwidrige Mächte in der Geschichte eine für die Zukunft maßgebliche Festigung und Bestätigung erfährt, die jedoch, wie der Autor mit Nachdruck vermerkt, nur bis zum Ergehen einer neuen diesbezüglichen Offenbarung Jahwes verbindlich bleibt (4, 46; 14, 41). Die Funktion der „Anfangsdarstellung“ in 1 Makk 1–2 besteht daher in dem Aufweis dieser Thematik für die in

<sup>8</sup> „Anfangsdarstellungen“ dieser Art liegen beispielsweise vor in der biblischen Urgeschichte in Verbindung mit der Erwählung Abrahams (vgl. R. BRANDSCHEIDT, Noach und Abraham. Urgeschichte und Heilsgeschichte im Werk des Jahwisten, in: TThZ 107, 1998, 1–24) und im Geschichtswerk des Chronisten, wo nach M. OEMING die „genealogische Vorhalle“ in 1 Chr 1–9 die wesentlichen Themen des narrativen Corpus der Chr bereits präludiert und deshalb literarisch als Gattung die Bezeichnung „proleptisches Summarium“ verdient: „Durch diese Form des proleptischen Summariums wird der Leser eingewiesen in einen hermeneutischen Zirkel: man kann das Summarium nur verstehen, wenn man den Rest des Ganzen kennt, andererseits kann man das Ganze nur verstehen, wenn man das Summarium beherrscht“ (Das wahre Israel. Die „genealogische Vorhalle“ in 1 Chr 1–9 (BWANT 128), Stuttgart 1990, 217). Zur Problematik des „Anfangs“ vgl. E. HAAG, Art. Anfang, in: LThK<sup>3</sup> 1, 642–643.

1 Makk 3–16 sich anschließende Darstellung des Makkabäeraufstandes und des Einsatzes der Retter Israels für die Theokratie<sup>9</sup>.

Die in der Forschung übliche Qualifizierung der Darstellung in 1 Makk 1–16 als „prohasmonäisch“ trifft daher nicht das Problem, das den Autor des Buches in Wahrheit beschäftigt hat. Abgesehen davon, daß das Buch weder von der Familie der „Hasmonäer“ spricht noch die Errichtung einer Erbfolge für die „Hasmonäerdynastie“ ernsthaft ins Auge faßt, spricht gegen die Qualifizierung „prohasmonäisch“ außer den in dieser Untersuchung gewonnenen Einsichten in die Struktur und die Intention sowie in die Eigenart der Form und Funktion der beiden Einleitungskapitel nicht zuletzt auch der Umstand, daß in 1 Makk 1–2 die Argumentation des Autors eine auffallende Nähe zum Danielbuch und seiner Eschatologie verrät. Danach hat der Autor trotz seiner festen Überzeugung von der Wiederherstellung der Theokratie in Israel unter Simeon, dem Hohenpriester, Befehlshaber und Fürsten der Juden (14, 47), weder die für die Eschatologie des Danielbuches charakteristische Hoffnung auf die Offenbarung der ewigen Königsherrschaft Jahwes aufgegeben noch die Glaubenseinsicht in die während des vierten danielischen Weltreiches virulente Bedrohung der Theokratie durch den Antijahwe aus seinem Bewußtsein verdrängt. Der Autor ist deshalb, wie schon im Hinblick auf seine Hinweise auf die noch ausstehenden Offenbarungen Jahwes (4, 46; 14, 41) vermerkt worden ist, von dem nur vorläufigen Charakter der mit dem Makkabäer Simeon erreichten Wiederherstellung der Theokratie in Israel überzeugt.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Noch deutlicher würde die Funktion der „Anfangsdarstellung“ von 1 Makk 1–2 in Erscheinung treten, wenn sich die in der Forschung vertretene Auffassung bestätigen würde, daß in 1 Makk 3–16 der Grundbestand des Buches – nach Ausscheidung möglicher Erweiterungen (8, 1–32; 12, 1–23; 14, 16–24. 25–49; 15, 1–16, 24) – ursprünglich von den Preisgedichten auf die von Mattathias in seinem Vermächtnis als einzige namentlich erwähnten Söhne (2, 65 f.) Judas (3, 1–9) und Simeon (14, 4–15) gerahmt worden wäre. Zur Diskussion der Forschungslage vgl. H. ENGEL, a.a.O. 277 f.

<sup>10</sup> Aufschlußreich ist hier ein Vergleich mit dem Buch Judit, in dem ebenfalls wie im ersten Makkabäerbuch die metahistorische Polarität zwischen dem Antijahwe (Jdt 1–3) und dem mit Gott in Umkehrgesinnung und Glauben verbundenen Israel (Jdt 4–8) sowie die Manifestation der Retteroffenbarung Jahwes als ein innergeschichtliches Phänomen (Jdt 9–16) den Gegenstand einer mit Typisierung arbeitenden – in diesem Fall „parabolischen“ – Geschichtsdarstellung bilden. Offenbar verfolgen die auf den gleichen Ereigniszusammenhang, nämlich die makkabäische Aufstandsbewegung, bezogenen, jedoch wohl an verschiedenen Orten (Jdt in Ägypten, 1 Makk in Palästina?) entstandenen Bücher das gleiche Ziel: die Stärkung des Glaubens an die Macht der Retteroffenbarungen Jahwes für die in Israel begründete Theokratie. An diesem Ver-

Was daher den Autor in Wahrheit bei der Abfassung seines Werkes bewegt hat, ist nach Ausweis der Einleitungskapitel 1 Makk 1–2 nicht die Propaganda für die Hasmonäerdynastie nach Art einer die geltenden Herrschaftsverhältnisse verklärenden Hoftheologie gewesen, sondern die von ihm offenbar mit Absicht dem sterbenden Stammvater der Makkabäer als bleibendes Vermächtnis in den Mund gelegte Aufforderung an seine Söhne, sich in unbedingter Treue zur Tora für die Aufrechterhaltung und Durchsetzung der Theokratie in Israel einzusetzen (2, 64–68): eine Aufforderung, die in der Folgezeit, als die Hasmonäerdynastie immer mehr in ihrer Politik die Praktiken der Diadochenreiche übernahm und als Führungsinstanz religiös degenerierte, für Israel eine wachsende Bedeutung gewann.

---

gleich erkennt man wieder, wie irreführend und falsch es ist, das Buch Judit literarisch als einen „Roman“ zu bezeichnen. Zur Widerlegung vgl. E. HAAG, Das Buch Judit (GS 15), Düsseldorf 1995; DERS., Judit und Holofernes. Zur theologisch-ethischen Problematik in Jdt 10–11, in: Aus reichen Quellen leben (FS H. Weber), J. REITER / H. G. ANGEL / H. G. WIRTZ (Hg.), Trier 1995, 55–68.



# „Wer glaubt, der wird nicht weichen“ (Jes 28, 16)

## Überlegungen zum Thema „Glauben“ im Alten Testament

Die Feier des großen Jubeljahres 2000, langfristig und mit großem Aufwand vorbereitet, wird nun über das Jahr 2000 hin in zahlreichen Veranstaltungen und mit Engagement in aller Welt begangen. Für viele Gläubige dürften sich mit dem großen Jubeljahr wertvolle und ansprechende Erfahrungen verbinden. Mancher mag sich freilich auch schwer tun mit dem, was für den Ablauf des Jubiläums arrangiert und inszeniert wurde. Worum es bei dieser Feier des Jubeljahres 2000 letztlich geht und was deren Ziel ist, hat Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „*Tertio millennio adveniente*“ deutlich ausgedrückt: „Alles wird das vorrangige Ziel des Jubeljahres anstreben müssen, nämlich *die Stärkung des Glaubens und des Zeugnisses der Christen*.“<sup>1</sup>

Mit dem Hinweis auf den zentralen Stellenwert des Glaubens und des christlichen Glaubenszeugnisses ist nicht nur ein wichtiges Anliegen des Apostolischen Schreibens benannt, sondern zugleich die Mitte der biblischen Offenbarung anvisiert. Die folgenden Überlegungen wollen das grundlegende Thema des Glaubens aus der Sicht des Alttestamentlers anhand wichtiger alttestamentlicher Texte erheben, wobei die Brücke zu neutestamentlichen Aussagen immer wieder und bewußt geschlagen wird.<sup>2</sup> Das Neue Testament ist dabei nicht als bloßer „Kom-

<sup>1</sup> JOHANNES PAUL II., *Tertio millennio adveniente*. Apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester und Gläubigen zur Vorbereitung auf das Jubeljahr 2000. 10. November 1994 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 119) Nr. 42.

<sup>2</sup> Wird „glauben“ in einem weiten Sinne verstanden, umfaßt es das rechte Verhältnis des Gottesvolkes wie des einzelnen Menschen zu Gott und zu seiner Offenbarung. „Glauben“ ist dabei nur ein Ausdruck neben vielen anderen, z.T. parallel gebrauchten Termini, wie etwa „vertrauen“, „erkennen“, „hoffen“, „lieben“, „hören“, „dienen“, „nachfolgen“. Wollte man das Thema „Glaube“ in diesem weiten Sinne behandeln, wären die gesamte alttestamentliche (und neutestamentliche) Offenbarung und die gläubige Antwort des Menschen darzustellen.

Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf „glauben“ im engen Sinne, beschäftigen sich also nur mit den Stellen, an denen das hebräische *hæʿāmîn* erwähnt ist. Einen Überblick über die Thematik geben die wichtigen Lexikonartikel H. WILDBERGER, Art. *ʾmn*, in: E. JENNI / C. WESTERMANN (Hg.), Theo-

mentar“ zu den alttestamentlichen Vorgaben (miß)verstanden, als käme ihm lediglich ein vom Alten Testament abgeleiteter Wert hinsichtlich der Qualität seiner Gottesrede zu, eine Sicht, die dem Selbstverständnis der neutestamentlichen Schriften mitnichten gerecht wird.

## 1. Glauben im Alten Testament – ein Einblick und ein Überblick

Es mag selbst einen mit der Bibel vertrauten Leser überraschen, daß das hebräische Wort für „glauben“ im umfangreichen Alten Testament weitaus weniger häufig vorkommt als im Neuen Testament. Während das Neue Testament 243 Belege für das Verbum πιστεύειν „glauben“ und weitere 243 Belege für das Nomen πίστις „Glaube“ aufweist, bringt es das umfangreichere Alte Testament auf lediglich 51 Vorkommen der Verbform *hæ<sup>ʔ</sup>min* „glauben“. <sup>3</sup> Die Häufigkeit, mit der im Neuen Testament gegenüber dem Alten Testament von „glauben“ und „Glaube“ gesprochen wird, erklärt sich jedoch nicht aus einer inneren Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Testamenten, sondern aus einer Entwicklung, die schon innerhalb des Alten Testaments selbst stattfindet. Es ist auffällig, daß in spätalttestamentlicher Zeit und im Frühjudentum das Thema „Glaube“ immer mehr an Bedeutung gewinnt. Prägende Erfahrungen mit Gott werden gesammelt und niedergeschrieben. Sie wachsen zu Traditionen zusammen und werden schließlich als *Exempla fidei*, als Glaubensbeispiele interpretiert und weiter überliefert. Diese Entwicklung setzt sich in das Neue Testament hinein fort, wie das 11. Kapitel des Hebräerbriefes eindrücklich zeigt. Anders gewendet: Die Leistung des biblischen Ausdrucks „glauben“ besteht in zunehmenden Maße darin, das *Proprium*, die Identität der jeweiligen „Glaubens“-Gemeinschaft und die diese Gemeinschaft prägenden Gotteserfahrungen auszudrücken. <sup>4</sup>

logisches Handwörterbuch zum Alten Testament, Bd. I, München, Zürich 1978, Sp. 177–209; A. JEPSEN, Art. *ʔmn*, in: G. J. BOTTERWECK / H. RINGGREN (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Bd. I, Stuttgart u.a. 1973, Sp. 313–348; K. HAACKER, Art. Glaube II. Altes und Neues Testament, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 13, Berlin, New York 1984, S. 275–304; E. HAAG, Art. Glaube III. Biblisch – theologisch: 1. Altes Testament, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 4, Freiburg u.a. 1995, Sp. 668–669.

<sup>3</sup> Auch das mit *hæ<sup>ʔ</sup>min* verwandte Substantiv *ʔmīnāh* begegnet 49mal, hat aber nicht die Bedeutung „Glaube“ sondern „Treue“. Es wird nie zusammen mit *hæ<sup>ʔ</sup>min* konstruiert, da es sprachlich nicht als von *hæ<sup>ʔ</sup>min* abgeleitetes Nomen actionis zu verstehen ist. Anders verhält es sich mit dem Wort *πίστις*, das als Nomen actionis häufig gemeinsam mit dem Grundwort *πιστεύειν* auftaucht.

Es wäre jedoch ein Trugschluß, aufgrund des zahlenmäßig relativ geringen Vorkommens von *hæ<sup>α</sup>mîn* „glauben“ auf eine ebenso geringe Bedeutung des alttestamentlichen Glaubens zu schließen. Wo das Leben des Menschen vor JHWH und auf JHWH hin unter Verwendung des Verbs *hæ<sup>α</sup>mîn* zur Sprache kommt, werden gewichtige Aussagen gemacht. Die von der Verbalwurzel *ʾmn* „fest, sicher, zuverlässig sein“ abgeleitete Verbform bezeichnet vorrangig einen Vorgang. Durch diesen Prozeß geschieht eine innere Festigung und Stabilisierung. Der so Glaubende gewinnt eine zuversichtliche und vertrauende Haltung. Konstruiert mit den beiden Präpositionen *b<sup>e</sup>* und *l<sup>e</sup>* drückt „glauben“ auf verschiedene Weise die Beziehung zu einer Person und zu den Worten einer Person aus, an deren Festigkeit der Glaubende partizipiert. Dieser relationale Charakter der alttestamentlichen Glaubensaussagen ist eines ihrer Charakteristika.

Die Besonderheit des Verbums *hæ<sup>α</sup>mîn* zeigt sich ferner darin, daß es nie auf fremde Götter bezogen wird. „Glauben“ zielt immer und ausschließlich auf JHWH, den Gott Israels.<sup>5</sup> Bei diesem streng theologischen Gebrauch des Verbums „glauben“ bedeutet der erwähnte Prozeß der inneren Festigung und Stabilisierung: in Gott und in seinem ihn offenbarenden Wort und Wirken als Bezugsgrößen einen festen und zuverlässigen Halt finden, den verlässlichen Grund schlechthin.

Es ist ein weiteres Kennzeichen alttestamentlicher Rede, daß Glaube immer verbal ausgedrückt wird. Selbst dort, wo eine Glaubenshaltung beschrieben ist, etwa die des Abraham in Gen 15, 6,<sup>6</sup> erscheint diese in aktuellem Vollzug. Das Wort „glauben“ drückt somit vorrangig eine Handlung aus. Glauben im Sinne der alttestamentlichen Überlieferung

<sup>4</sup> Diese Aufwertung des Wortes „glauben“ in der Spätzeit des Alten Testaments führt zu einer Bedeutungserweiterung des Wortes *hæ<sup>α</sup>mîn*, das schließlich „zu einem Oberbegriff für das rechte Gottesverhältnis“ (HAACKER, Glaube [siehe oben Anm. 2] 287) wird.

<sup>5</sup> Anders verhält es sich etwa mit dem verwandten Stamm *bāṭah* „vertrauen“. Auch dieses geschieht in Israel, wenn es mit rechten Dingen zugeht, nur auf Jhwh hin. Dennoch wird dieses Verb ebenso verwendet in Bezug auf andere Götter oder vergötzte menschliche Größen, freilich in der Regel in kritischer Auseinandersetzung. Vgl. dazu etwa die scharfe Polemik Jesajas gegen die beständige Versuchung Israels, in militärischen Bündnissen eine letzte Sicherheit für das Leben gewinnen zu wollen: „Weh denen, die nach Ägypten ziehen, um Hilfe zu finden, und sich auf Pferde verlassen, die auf die Menge ihrer Wagen vertrauen (*bāṭah*) und auf ihre zahlreichen Reiter. Doch auf den Heiligen Israels blicken sie nicht und fragen nicht nach dem Herrn“ (Jes 31, 1).

<sup>6</sup> Siehe unten, Absatz 2.

ist demnach nicht nur ein relationales, sondern auch ein prozessuales Geschehen.

Dabei verdient folgender Sachverhalt besondere Beachtung: Die Situationen und Kontexte, in denen vom Glauben die Rede ist, sind auffällig häufig geprägt von Lebensgefährdung und von Rettung aus dem drohenden Untergang. Offensichtlich zeigt sich die Zuverlässigkeit des im Glauben an Gott zu gewinnenden Haltes besonders in Situationen der Krise und der Bedrängnis, die glaubend zu bestehen sind. Glaube wird so zum Glauben an die rettende Macht Gottes.<sup>7</sup> Um den Glaubensakt der vertrauenden Hingabe an Gott wie den Glaubensinhalt präziser zu erfassen, ist es demnach wichtig, jene menschlichen Chaos- und Auflösungserfahrungen besonders zu beachten, hat sich doch hier Glaube zu bewähren, d.h. in seiner Wahrheit und Gültigkeit zu erweisen.

Das Thema des „Glaubens“ ist, wenngleich das Alte Testament mit dem Wort sehr sparsam umgeht, somit keinesfalls ein Nebenthema. Dies läßt sich sehr gut an denjenigen biblischen Texten zeigen, in denen „glauben“ thematisiert wird, und die im folgenden in Auswahl besprochen werden sollen.

## 2. „Und Abraham glaubte Gott“ (Gen 15, 6)

Abraham gilt in der jüdischen und in der christlichen Tradition als „Vater des Glaubens“. An seiner Gestalt kann somit in besonderer Weise abgelesen werden, was es bedeutet zu glauben. Seine Geschichte beginnt in Gen 11, 27.<sup>8</sup> Sie beginnt nicht mit ihm selbst, sondern sie ist hineinverwoben in die Menschheitsgeschichte, in die Geschichte des Adam, des Noach und des Terach. Doch dann: Unversehens ergeht zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens der Ruf Gottes an Abraham: „Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus

<sup>7</sup> Vermutlich wird das Thema „Glaube“ und „glauben“ im Neuen Testament gerade deshalb so häufig aufgegriffen, weil Rettung und Heil zentrale Theologumena neutestamentlicher Botschaft sind. Schon der Name Jesus („Gott rettet“ o.ä.) macht dies deutlich. Im zentralen neutestamentlichen Kerygma, daß der dem Tode preisgegebene Jesus nicht der Macht des Todes überlassen bleibt, sondern Gottes rettend wirkende Lebensmacht ihn dem Tode entreißt und zum ewigen Leben auferweckt, findet sich die Grundstruktur alttestamentlicher Rettungserfahrung wieder, freilich in neuer, radikaler und originärer Weise.

<sup>8</sup> Entgegen neueren Versuchen, das Ende der Urgeschichte in Gen 9, 28 f. anzunehmen und die Genealogie Abrahams mit Gen 10, 1 beginnen zu lassen, wird hier mit guten Gründen daran festgehalten, daß die Geschichte Abrahams mit Gen 11, 27 einsetzt.



deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde“ (Gen 12, 1). Er nimmt diesen für ihn geheimnisvollen göttlichen Ruf an. Er läßt alle Sicherheiten („Land“, „Verwandschaft“, „Vaterhaus“) hinter sich, um jener Stimme zu folgen, die ihn ruft. Abraham vertraut auf Gott und auf seine Verheißung, die freilich als äußerste göttliche Zumutung an ihn herantritt. Verlangt sie doch, alles zu „verlieren“, um Segen zu werden für alle Sippschaften der Erde (vgl. Gen 12, 2 f.). Doch die Erfüllung der göttlichen Verheißung, zu einem großen und bedeutsamen Volk zu werden, läßt auf sich warten. Mit dem fehlenden Nachkommen stellt sich die Frage, ob denn das Wort Gottes gültig und verlässlich ist, oder ob seine „Verheißungen“ nicht lediglich Gebilde menschlicher Wünsche und Hoffnungen darstellen? In diese Krise, die sich in der Frage verdichtet, ob es die von Gott verheißene Zukunft wirklich gibt, wird Abraham unerbittlich hineingezogen (vgl. Gen 15, 1–5).

Die neuere Exegese tendiert dazu, Gen 15 in die späte Königszeit zu datieren, d.h. in die unmittelbare Nähe des babylonischen Exils. Nach dem Untergang des Nordreiches Israel durch die assyrische Großmacht im 8. Jh. v. Chr. stand nun auch die Zukunft Judas mit seiner Hauptstadt Jerusalem auf dem Spiel. Und als die Babylonier Jerusalem erobert, den Tempel niedergebrannt, Teile der Bevölkerung in die Verbannung verschleppt und das Südreich Juda in völlige Abhängigkeit gebracht hatten, wurde die Frage nach der Zukunft des Gottesvolkes zur bedrängenden Schicksalsfrage für alle. Vor diesem zeitgeschichtlichen und existentiellen Hintergrund ist die wichtige Aussage von Gen 15, 6 zu verstehen: „Abram glaubte dem Herrn, und er rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.“

Die Verwendung des hebräischen Perfekts *hæ<sup>m</sup>mîn* für „glauben“ zielt nun aber nicht auf einen einmaligen Vorgang oder ein einmaliges Geschehen, als hätte Abraham lediglich in der beschriebenen Situation, gleichsam als Sonderfall des Lebens, einen Glaubensakt vollzogen. Die Verwendung des Perfekts zielt vielmehr darauf, den „beharrende(n) Charakter des Vorgangs“ auszudrücken.<sup>9</sup> Der Vollzug des Glaubens bildete demnach für Abraham nicht die Ausnahme oder ein gelegentliches Vorkommnis, sondern – um einen Vergleich aus der Musik zu gebrauchen – den *Cantus firmus* seines Lebens. Die erste Vershälfte ließe sich demnach präzisierend folgendermaßen paraphrasieren: „Da nun Abraham ein<sup>1</sup>an den Herrn Glaubender war“. Abraham setzt somit angesichts der unsicheren Zukunft und gleichsam wider allen Schein sein

<sup>9</sup> So F. E. KÖNIG, Historisch-kritisches Lehrgebäude der hebräischen Sprache (Bd. II.2; Schlußteil:) Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache, Leipzig 1897 (Nachdruck Hildesheim New York 1979) § 367 i.

Vertrauen in bewährter Weise auf Gott und findet in der Verheißung Gottes neu seinen Stand und seine Orientierung.<sup>10</sup>

Der mit der Perfektform des Verbums ausgesagte Sachverhalt ist insbesondere für das Verständnis des sich anschließenden zweiten Halbverses von Belang. Nach der üblichen Deutung dieser Stelle, werde Abrahams Glaube ihm, nämlich Abraham, von Gott als Gerechtigkeit angerechnet.<sup>11</sup> In neueren Studien zu diesem zentralen biblischen Text wird jedoch, wohl zutreffend, eine davon abweichende Interpretation vorgeschlagen. Da im überlieferten hebräischen Text zwischen beiden Vershälften kein Subjektwechsel stattfindet, ist auch im zweiten Halbvers „Abram“ als Subjekt beizubehalten. Die Aussage lautet dann folgendermaßen: „Da Abram nun ein an den Herrn Glaubender war, achtete er (Abram) es als eine Heilstat für sich.“ Nicht Gott ist demnach das Subjekt des Anrechnens, sondern Abraham. Und das, was er als Heilstat anrechnet bzw. erachtet („es“), bezieht sich auf die göttliche Heilszusage von V. 4 f.

<sup>10</sup> G. VON RAD, Das erste Buch Mose. Genesis (ATD 2–4), Göttingen <sup>12</sup>1987, 143 vermerkt zur Stelle: „Glauben ist ein ‚sich fest machen in Jhwh‘ und bezieht sich in der Regel auf ein erst künftiges heilsgeschichtliches Handeln Gottes. Es ist ein Akt des Vertrauens, ein Eingehen auf Gottes Pläne in der Geschichte. Auf die Haltung des Menschen gesehen, ist Glauben mehr etwas Passives, ein Raumgeben dem Walten Gottes (vgl. Jes. 7, 4. 9; 28, 16; 30, 15).“ Ob „ein Raumgeben dem Walten Gottes“ allerdings nur „etwas Passives“ ist, wäre freilich zu fragen. Bedeutet diese Form der „Passivität“, in der sich ein Mensch seinem Gott anheimgibt, nicht zugleich auch höchste „Aktivität“?

<sup>11</sup> Diese Stelle Gen 15, 6 ist insofern besonders bedeutsam, als Paulus sie in seiner Rechtfertigungslehre aufgreift. Rechtfertigung geschieht, so Paulus, nicht durch menschliche Werke, sondern aus dem Glauben. Paulus greift in Gal 3, 6 und Röm 4, 3 allerdings auf die Wiedergabe in der griechischen Septuaginta zurück. Da sich die Septuaginta ihrerseits auf eine uns nicht mehr zugängliche hebräische Vorlage bezog, gibt die paulinische Auseinandersetzung „Gesetz“ versus „Glauben“ wahrscheinlich einen innerjüdischen Streit um das Verständnis von Gen 15, 6 wider, ein für das ökumenische Gespräch zwischen Juden und Christen vielleicht nicht ganz unwesentlicher Tatbestand. Ausführlicher dazu und zu den folgenden Darlegungen: R. MOSIS, „Glauben“ und „Gerechtigkeit“ – zu Gen 15, 6, in: M. GÖRG (Hg.), Die Väter Israels. Beiträge zur Theologie der Patriarchenüberlieferungen im Alten Testament, Stuttgart 1989, 225–257 (Lit!) (= R. MOSIS, Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament [FzB 93], Würzburg 1999, 55–93); ferner: M. OEMING, Ist Genesis 15, 6 ein Beleg für die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit?, in: ZAW 95 (1983) 182–197; DERS., Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15, 6 in der Zeit der Zweiten Tempels, in: ZAW 110 (1998) 16–33; R. MOSIS, Gen 15, 6 in Qumran und in der Septuaginta, in: DERS., Gesammelte Aufsätze (siehe oben) 95–118.

Was bedeutet dies nun für den Sinn der Aussage von Gen 15, 6 und für den Inhalt von *hœ<sup>œ</sup>mîn* „glauben“? Das von Abraham gelebte gläubige Vertrauen auf JHWH ist gleichsam das Licht, aus dem heraus Abraham das Heilshandeln Gottes für sich als solches zu erkennen vermag. Nicht die menschlich schwierigen Situationen, nicht die Zukunft ohne Perspektive werden ihm so zum entscheidenden Bezugspunkt, sondern die von Gott verheißene Zukunft. Dieses Heilshandeln Gottes in seiner geschichtswirksamen Kraft kann ihm nur aufgehen, weil er ein Glaubender ist. Abrahams Glaube verhilft ihm somit, die Wirklichkeit nicht ausschließlich von den gegebenen, menschlichen Tatsachen her zu deuten, sondern dahinter jene wirklichkeitssetzende und wirklichkeitsbestimmende Kraft wahrzunehmen, die den Namen „JHWH“ trägt.

Da Gen 15 wohl um die Zeit des babylonischen Exils verfaßt wurde, in der die Schicksalsfrage des Gottesvolkes darin bestand, ob es denn überhaupt noch Zukunft gebe, erscheint der glaubende Abraham als Vorbild und Modell für das Gottesvolk wie für seine einzelnen Glieder.<sup>12</sup> Aufgrund ihrer Abrahamskindschaft partizipieren sie gleichsam am Glauben Abrahams. Im gläubigen Vertrauen auf JHWH bleiben wir, so die Botschaft von Gen 15, auch in der Zeit der Krise davor verschont, uns ausschließlich auf das Menschenmögliche und Machbare zu fixieren. Denn wo Menschen am Ende sind, ist Gott noch lange nicht am Ende. Der im Leben bewährte Glaube schenkt jenes Licht, das die verborgene göttliche Verheißung im Geröll ungezählter Schwierigkeit und Probleme wahrzunehmen und anzunehmen vermag und dem Leben eine neue Perspektive verleiht, von Gott angesagte und verheißene Zukunft.<sup>13</sup>

### 3. „Sie glaubten an JHWH und an Mose, seinen Knecht“ (Ex 14, 31)

In der Mosetradition mit ihren großen heilsgeschichtlichen Themen des Exodus und der Wüstenwanderung<sup>14</sup> begegnet das Wort *hœ<sup>œ</sup>mîn* „glauben“ recht häufig und in gegensätzlicher Ausrichtung. Während

<sup>12</sup> Wenn die biblischen Autoren von „Abraham“ reden, meinen sie nicht nur, ja nicht einmal primär ein bestimmtes Individuum mit diesem Namen. Natürlich setzen sie die Existenz ihres Urahnen Abraham voraus. Dies ist für sie selbstverständlich und steht nicht zur Diskussion. Doch Abraham ist für sie mehr. Als „korporative Persönlichkeit“ repräsentiert er das Gottesvolk als ganzes. Er ist gleichsam Typus für Israel, dann aber auch für das einzelne Glied im Gottesvolk. Insofern partizipieren Israel und der einzelne Israelit am Leben Abrahams. Sie sind „Kinder Abrahams“.

<sup>13</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch Gen 22, wo die Glaubenshaltung Abrahams allerdings unter den Thema der „JHWH – Furcht“ erscheint.

der Exodus das gläubige Verhalten des Gottesvolkes thematisiert, kommt bei der Wüstenwanderung der Unglaube und die Verweigerung gegenüber der göttlichen Führung zur Sprache.<sup>15</sup>

Verheißungsvoll hatte sie nicht begonnen, die Volksgeschichte Israels: Unterdrückt und in der Fremde, in ägyptischer Knechtschaft, der Willkür des Pharao und seiner Helfershelfer preisgegeben. In diese menschlich recht aussichtslose Lage hinein ergeht die Berufung und Sendung des Mose. Gott selbst ist es, der die Initiative ergreift: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen, und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört. Ja, ich kenne ihr Leid. Ich bin herabgestiegen, um sie der Hand der Ägypter zu entreißen und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes, weites Land, in ein Land, in dem Milch und Honig fließen ...“ (Ex 3, 7 f.). Mose wird beauftragt, das Werk seines Gottes JHWH auszuführen. In diesem Zusammenhang der Sendung des Mose zum Pharao dient das Wort „glauben“ gleichsam als Leitmotiv (Ex 4, 1. 5. 8. 9. 31). Mit diesem Wort wird die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Gottesboten und nach der Authentizität seiner Botschaft aufgeworfen.<sup>16</sup> Nachdem Mose zusammen mit seinem Interpreten Aaron die Worte JHWHs weitergeben und das dazugehörige

<sup>14</sup> „Heilsgeschichte“, einst eines der viel gebrauchten Wörter im Munde und in den Schriften der Alttestamentler, ist in den vergangenen Jahren zunehmend in den Hintergrund gerückt. Daß die Vision einer Heilsgeschichte endgültig zu verabschieden und ad acta zu legen wäre, wird zwar von manchen seit über zwanzig Jahren unermüdlich propagiert, ist damit freilich noch nicht erwiesen.

<sup>15</sup> Das Motiv des Unglaubens während der Wüstenwanderung (vgl. Num 14, 11; Dtn 1, 32; 9, 23; 2 Kön 17, 14; Ps 78, 22. 32; 106, 24) ist mit dem des Murrens verknüpft, d.h. mit der Auflehnung gegenüber Gott und seiner Führung. Hier wird die mit der Glaubensverweigerung gegebene Gefahr vor Augen geführt, daß ein mit Gott begonnener Lebensweg aufgrund von Schwierigkeiten abgebrochen wird. Der Blick geht nicht mehr nach vorne, sondern er wendet sich zurück in die Vergangenheit. Die alten Sicherheiten und Abhängigkeiten (die „Fleischtpfe Ägyptens“) werden wieder neu attraktiv und beginnen, das Leben zu bestimmen. Fehlender Glaube führt zur Aufkündigung des Gehorsams gegen Gott und seine Führung und zieht als Konsequenz den Bruch im Lebensweg nach sich. Dies ist auch für alle späteren „Wüstenzeiten“ und „Wüstenerfahrungen“ des Gottesvolkes aufgeschrieben. Freilich gibt es neben den negativen auch positive Wüstenerfahrungen. Vgl. etwa Hos 9, 10; 13, 5.

<sup>16</sup> Vgl. dazu den von Mose befürchteten Zweifel der Israeliten: „Was aber, wenn sie mir nicht glauben und nicht auf mich hören, sondern sagen: JHWH ist dir nicht erschienen?“ (V. 1). „Jemandem glauben“ und „auf jemanden hören“ steht hier als sachlich zusammengehörig nebeneinander. JHWH entkräftet den Einwand des Mose mit Beglaubigungszeichen und versichert ihm: „So sollen sie dir glauben, daß dir JHWH erschienen ist, der Gott ihrer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (V. 5). Vgl. auch V. 8 f.



Beglaubigungszeichen vorgeführt hatte, „glaubte das Volk, und als sie hörten, daß der Herr sich der Israeliten angenommen und ihr Elend gesehen hatte, verneigten sie sich und warfen sich vor ihm nieder“ (V. 31). Der Glaube der Israeliten geschieht in Antwort auf die göttlichen Initiative, die ein göttliches Entgegenkommen ist. Dieser Glaube beruht auf der gehorsamen Annahme der göttlichen Botschaft, und er schließt die Annahme des von Gott ausgewählten Gottesboten mit ein. Der Vollzug des Glaubens ist also nicht nur ein formaler Glaubensakt, sondern er bezieht sich neben dem grundlegenden Vertrauen auch auf den Inhalt der Botschaft.<sup>17</sup> Aus diesem Grunde ist der Glaube mit dem Hören auf die Botschaft sachlich verknüpft. Als äußere Hilfe kommen zur Beglaubigung des Boten noch die gottgewirkten Zeichen hinzu.<sup>18</sup> Die Prostratio des Volkes gilt freilich nicht dem Boten, sondern einzig Gott. Dennoch schließt dieser Glaube an Gott die Annahme des von Gott erwählten Boten mit ein.

Außergewöhnlich innerhalb des gesamten Alten Testamentes sind die Aussagen von Ex 14, 31 und 19, 9. Nachdem Israel das erlösende Handeln JHWHs bei der Befreiung aus Ägypten und der Rettung am Schilfmeer erfahren hat, findet das Volk zum Glauben „an den Herrn und an Mose, seinen Knecht“ (Ex 14, 31). Glaube geschieht hier in Antwort auf das zuvor erfahrene Rettungs- und Heilshandeln durch Gott. Zugleich schließt dieser Glaube auch den von Gott auserwählten Knecht als Gottes Heilswerkzeug mit ein. Ähnlich formuliert Ex 19, 9. Nachdem das Volk am Sinai angekommen ist, ergeht an Mose folgendes Gotteswort: „Ich werde zu dir in einer dichten Wolke kommen; das Volk soll es hören, wenn ich mit dir rede, damit sie auch an dich immer glauben.“<sup>19</sup> Nicht aufgrund eigener Tüchtigkeit oder besonderer

<sup>17</sup> Die Bedeutung des Glaubensinhaltes als konstitutive Dimension des Glaubensvollzuges kommt auch an anderen Textstellen zur Sprache. Vgl. Gen 45, 26; 1 Kön 10, 7 (par 2 Chr 9, 6); Jes 53, 1; Jer 40, 14. Die von M. BUBER, *Zwei Glaubensweisen*, Gerlingen <sup>2</sup>1994 betonte Trennung zwischen „glauben“ als einem Vertrauensverhältnis unter Personen und „glauben“ als Zustimmung zu inhaltlichen Aussagen widerspricht somit dem biblischen Befund.

<sup>18</sup> Die Zeichenhandlungen des Mose entsprechen nicht, wie später bei den Propheten, dem Inhalt der Botschaft. Sie sollen lediglich dazu dienen, den Boten als glaubwürdig zu legitimieren. Sie führen also zum Glauben hin, sind diesem aber äußerlich.

<sup>19</sup> In diesem Zusammenhang sei an 2 Chr 20, 20 erinnert, ein Text, der vermutlich auch auf Jes 7, 9 Bezug nimmt: „Vertraut auf den Herrn, euren Gott, dann werdet ihr bestehen. Vertraut auf seine Propheten, dann werdet ihr Erfolg haben.“ Zum Vertrauen auf den Herrn gehört das Vertrauen auf seine Propheten.

Begabung, sondern als von Gott auserwähltes Werkzeug und verankert in der Berufung und Sendung durch Gott, kann Mose dem seiner Führung anvertrauten Volk nun seinerseits festen Halt geben. Halt jedoch nicht bei sich, sondern bei Gott, der auch sein Halt ist. Die besondere Rolle, die hierbei Mose zukommt, entspricht seiner Bedeutung innerhalb des Alten Testaments. Doch sind diese Aussagen nicht weniger wichtig für neutestamentliche Aussagen über Jesus, wie sie sich etwa im Johannesevangelium finden: Zum Glauben an Gott gehört es, an den zu glauben, „den er gesandt hat“.<sup>20</sup>

#### 4. „Glaubt ihr nicht, dann bleibt ihr nicht!“ (Jes 7, 9b)

Pekach, der König des Nordreiches Israel, und Rezin, der König von Aram, ziehen um 734/733 v. Chr. gegen Ahas, den König von Jerusalem, in den Krieg, um ihn zu zwingen, ihrer antiassyrischen Koalition beizutreten. Andernfalls würden sie einen anderen, ihnen gefügigen König einsetzen. Diese Bedrohung löst in Jerusalem Angst und Schrecken aus: „Da zitterte das Herz des Königs und das Herz seines Volkes, wie die Bäume des Waldes im Winde zittern“ (V. 2). In diese Panikstimmung ergeht das Wort JHWHs durch den Propheten Jesaja. Der Prophet relativiert die kommende Gefahr und ermahnt im Auftrag JHWHs, furchtlos und gelassen zu bleiben und das Vertrauen auf JHWH zu setzen. Sein Gotteswort mündet in die Aussage: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.“

Vermutlich waren die Mahnworte des Propheten dem König nicht handfest genug.<sup>21</sup> Nach 2 Kön 16 soll Ahas die Assyrer um Hilfe gerufen und sich zu freiwilligen Tributzahlungen verpflichtet haben (vgl. VV. 7–9).<sup>22</sup> Offensichtlich galt dieses Verhalten des Königs als ein Akt

---

<sup>20</sup> Vgl. besonders Joh 12, 44 f.: „Jesus aber rief aus: Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat, und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat.“ Ferner Joh 14, 1: „Euer Herz lasse sich nicht verwirren. Glaubt an Gott, und glaubt an mich.“ Vgl. außerdem Joh 5, 46 f.; Joh 10, 22–39 (bes. V. 37f.).

<sup>21</sup> Dies macht insbesondere die sich anschließende Weigerung des Königs deutlich, von Gott her ein Zeichen zu erbitten. Darauf antwortet Jesaja mit dem Heilsorakel von der Geburt eines Kindes (Jes 7, 10–14).

<sup>22</sup> Mit folgenden Worten wendet sich Ahas an den König von Assur: „Ich bin dein Knecht und dein Sohn; zieh herauf und rette mich ...“ (V. 7). Solche Worte waren in assyrischen Vasallenverträgen durchaus üblich. In Israel freilich weiß man: JHWH ist unser Herr, und wir sind ihm Knecht und Sohn. Von ihm – JHWH – kommt uns Rettung.

des Unglaubens und des Ungehorsams gegenüber Israels Gott und seiner Weisung, die Jesaja verkündet hatte.

Adressat der zentralen Aussage „glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ ist nicht nur der König, sondern auch das Volk, das nach V. 2 zusammen mit dem König in Panik geraten war. Das Thema des Glaubens begegnet häufig im Gegensatz zu dem der Angst. An Stelle von Angst und Panik verleiht der Schritt des Glaubens jene innere Festigkeit und jene Zuversicht, die von Gott her durch das prophetische Wort gewirkt werden. Da die Formulierung von V. 9b zudem auf die Natanverheißung aus 2 Sam 7, 16a anspielen dürfte,<sup>23</sup> führt der von Jesaja eingeforderte Schritt des Glaubens dazu, sich von den unmittelbaren Herausforderungen und Bedrängnissen nicht lähmen zu lassen, sondern sich neu in die Heilszusagen JHWHs hineinzustellen. Freilich hängt die Realisierung des von Gott zugesagten Heiles auch von der Entscheidung des Volkes ab, das diese Zukunfts- und Lebenszusage Gottes auch wirklich ergreifen muß. Insofern fordert diese zentrale biblische Aussage dazu auf, sich glaubend für jene Zukunft zu öffnen, die von Gott her möglich und beabsichtigt ist.<sup>24</sup>

Eine ähnliche Aussage findet sich in Jes 28, 16: „Wer glaubt, der wird nicht weichen.“ Der Glaube steht hier vermutlich in Gegensatz zur falschen Selbstsicherheit, zu der militärische Bündnisse verleiten können.<sup>25</sup> Einen letzten Halt kann es indessen in Israel, wenn es mit rechten Dingen zugeht, nur geben, wenn JHWH selbst den verlässlichen Grund abgibt. Der Glaube an ihn verleiht diesen festen Halt. Er bewahrt davor, „zu weichen“ und – wie später das Neue Testament sagen wird – „zuschanden zu werden“ (vgl. Röm 9, 33; 10, 11; 1 Petr 2, 6).

---

<sup>23</sup> Nach 2 Sam 7, 16a erhält David durch den Propheten Natan die Verheißung: „Dein Haus und dein Königtum sollen durch mich auf ewig bestehen bleiben.“

<sup>24</sup> Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang die Wiedergabe der Septuaginta: „Glaubt ihr nicht, so versteht ihr nicht.“ Der Sache nach entspricht die Deutung der Septuaginta der unserer Auslegung von Gen 15, 6. Der sachliche Zusammenhang von „glauben“ und „erkennen“ begegnet vor allem bei Deuteronomus. Vgl. Jes 43, 10; 53, 1.

<sup>25</sup> Wahrscheinlich ist dieser Text in das ausgehende 8. Jh. v. Chr., also einige Jahrzehnte später als Jes 7, 9 zu datieren. Im Rahmen der Aufstände des jüdischen Königs Hiskija gegen den assyrischen Großkönig Sancherib (zwischen 705 und 701 v. Chr.) sind sowohl die Versuchung, auf militärische Potenz zu bauen, wie auch die Kritik an der Vergötzung des Militärischen verständlich. Vgl. dazu etwa Jes 30, 15–17.

## 5. „Wer hat unserer Kunde geglaubt?“ (Jes 53, 1)

Was schon in Gen 15, 6 anklang, findet in der Botschaft des Deuterojesaja eine besondere Entfaltung. Der Exilsprophet muß sich mit der babylonischen Götterwelt auseinandersetzen. Die militärische Überlegenheit der Babylonier schien dafür zu sprechen, daß auch ihre Götter JHWH überlegen waren. In dieser Situation genügte es nicht, einfachhin Glaubensgehorsam einzufordern. Der Glaube an JHWH verlangte vielmehr nach einer Begründung dafür, daß es gerade in der Zeit der Krise des Exils sinnvoll war, an JHWH festzuhalten. JHWH allein ist Gott, es gibt keinen anderen außer ihm. Er ist die alles bestimmende Wirklichkeit, so lautet die Botschaft des Exilspropheten.

Jes 43, 10 formuliert: „Ihr seid meine Zeugen – Spruch des Herrn – und auch mein Knecht, den ich erwählte, damit ihr erkennt und mir glaubt und einseht, daß ich es bin.“ Der Antwort des Glaubens geht die Erwählung durch Gott voraus. Die Erwählung des Knechtes, sei dieser nun ein Einzelner oder ein Kollektiv, ist auf das Ziel hingearbeitet, den Glauben daran zu wecken, daß Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist (V. 10: „daß ich es bin“). Der Vollzug des Glaubens seinerseits ist, wie die umrahmenden Verben „erkennen“ und „einsehen“ deutlich machen, nicht nur auf den Glaubensinhalt („außer mir gibt es keinen Gott“ [44, 6 u.ö.]), sondern auch auf Bejahung und Aneignung der zuvor verstandenen Botschaft ausgerichtet.

„Wer hat unserer Kunde geglaubt?“ Diese Frage von Jes 53, 1 ist Teil des vierten Gottesknechtsliedes (Jes 52, 13–53, 12). Daß Gott durch seinen zerschlagenen Knecht handeln würde, der von den Menschen mißachtet und gemieden ward, ist unerhört. In den Augen der Menschen war dieser Knecht ein von Gott Verstoßener. Gottes Handeln ist hier verborgen im Gewand der Ohnmacht und der Verachtung, des Mißerfolgs und menschlichen Scheiterns. Und doch – entgegen allem Anschein geschieht die Rehabilitierung des dem Tode preisgegebenen Knechts durch Gott. Der Knecht, der durch den Tod gegangen ist und von Gott erhöht wurde, wird so zum Bezugspunkt für die Vielen, zum Punkt der Einheit für die Zerstreuten. Mit dem Wort „glauben“ wird hier das ganz Andere des göttlichen Handelns, das Unerhörte und Unglaubliche zum Ausdruck gebracht.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Während in den neutestamentlichen Texten, die auf Jes 53 Bezug nehmen, wie Joh 12, 38 und Röm 10, 16, der Unglaube als Gehorsamsverweigerung gesehen wird und einen Schuld tatbestand darstellt, gilt dies von Jes 53, 1 gerade nicht. Das „Nicht-Glauben“ können der Menschen dient hier lediglich, um das Paradoxon des göttlichen Handelns zu unterstreichen.



6. „Die Leute von Ninive kamen dazu, an Gott zu glauben ...“  
(Jona 3, 5)

Einzigartig ist schließlich die Aussage des Jonabüchleins. Der großen Stadt Ninive, deren Unrecht zu Gott emporgestiegen ist, droht das göttliche Gericht. Jona wird beauftragt, den göttlichen Gerichtsbeschluß zu verkünden. Nach einigem Widerstreben gelangt er schließlich in die große heidnische Stadt. Auf seine lapidare Gerichtsansage hin – „noch vierzig Tage, und Ninive ist zerstört“<sup>27</sup> – folgt eine unerwartet positive Reaktion von Seiten der sog. Heiden: „Und die Leute von Ninive kamen dazu, an Gott zu glauben ...“ Die sich anschließende Beschreibung der Umkehr und Buße veranschaulicht, mit welcher Ernsthaftigkeit die Niniviten den Glaubensschritt auf Gott hin tun. Die Aussage über deren Glauben an JHWH ist in mehrfacher Hinsicht beachtenswert.

Das Jonabüchlein wirft die Frage nach dem Verhältnis des Gottesvolkes Israel zur Heidenwelt auf. Ninive, eine der Hauptstädte des Assyrierreiches, existiert zur Zeit der Entstehung des Jonabüchleins (im 4./3. Jh.) schon lange nicht mehr. Sie dient als Chiffre für die heidnische Welt. Mit der Sendung des JHWH-gläubigen Jona in das Herz der Heidenwelt wird Israel an seine ureigenste Aufgabe erinnert, die seit Abraham, dem „Vater des Glaubens“, gilt: Segen zu sein für die Völkerwelt (vgl. Gen 12, 1–3). Israel ist Segen, wenn es seinen Gott bezeugt, der Herr aller Völker ist. Es gehört somit zum Selbstverständnis Israels, die Wirklichkeit des lebendigen Gottes für die Heidenwelt transparent zu machen, so daß *hæ<sup>ae</sup> min* „glauben“ auch für die Völker möglich wird.

Das Jonabüchlein schließt mit der Schonung Ninives durch JHWH.<sup>28</sup> Daß JHWH barmherzig und gnädig ist, langmütig und reich an Huld und Treue, weiß Israel aus seiner ureigenen Geschichte mit Gott (vgl. Ex 34, 6). Nur weil JHWH sich so zu Israel verhält, hat Israel Leben. Diese Mitte der israelitischen Glaubenserfahrung, die

<sup>27</sup> Das hebräische Wort *næhpākæt*, das hier gebraucht ist, meint zunächst „sich wenden“, „umgedreht, umgestülpt, verwandelt werden“. Es wird also nicht notwendig eine Zerstörung Ninives angesagt. Die Formulierung läßt durchaus eine andere Weise der Umwandlung dieser Stadt zu. Vgl. auch Hos 11, 8, wonach JHWHs Herz „sich wendet“ und er, statt im Zorn aus Mitleid handelt.

<sup>28</sup> Die Frage JHWHs, mit der das Jonabuch endet, wird von Jona nicht beantwortet. So bleibt das Gespräch JHWHs mit Jona unabgeschlossen. Gerade dieser unabgeschlossene Dialog konfrontiert den Leser mit der großzügigen Liebe JHWHs, die niemanden ausschließt und das Heil aller, auch das der Feinde, will.

zugleich eine Überlebenserfahrung aufgrund göttlicher Gnade ist, gilt nun auch für die Heidenwelt. Israel muß das Herz weit macht nach dem Maß des Herzens JHWHs, der das Leben aller will, auch das der Niniviten, obwohl diese sich über Jahrhunderte in böser Weise als Feinde in die Lebensgeschichte Israels eingeschrieben haben. Der beginnende Glaube der Niniviten ist für diese der entscheidende Schritt auf das Leben zu, das Gott auch für sie bereithält.

„Und die Leute von Ninive kamen dazu, an Gott zu glauben.“ Diesem Neubeginn der Niniviten geht die Verkündigung des Gotteswortes voraus. Wenn dieses auch in der Gestalt eines Gerichtswortes an sie herantritt, es konfrontiert sie gleichermaßen mit der Wirklichkeit des lebendigen Gottes und seinem wachsamen Blick für das Leben in Ninive. Die Antwort des Glaubens artikuliert sich zunächst als Umkehr, die die gesamte heidnische Stadt erfaßt, Mensch und Vieh, den König als Mitte der Stadt eingeschlossen. Daß „glauben“ sich damit in der Bedeutung „Bekehrung“ erschöpfen würde, ist nicht gesagt.<sup>29</sup> Es ist zwar nicht zu leugnen, daß Bekehrung als Zeichen der Abkehr von den verkehrten Wegen und der Hinwendung zu JHWH Teil des Glaubensvollzuges ist. Doch ist „glauben“ damit noch schon identisch mit „Bekehrung“. Die oben vorgeschlagene Übersetzung im Inkohativ „und sie kamen dazu, an Gott zu glauben ...“ versucht diesen differenzierten Sachverhalt auszudrücken.

Die spontane und offene Glaubensbereitschaft der heidnischen Niniviten steht in einem eigentümlichen und gezielt evozierten Kontrast zur Verstocktheit des Gottesvolkes Israel. Vermutlich spielt die Szene von der Umkehr der Niniviten und ihres Königs auf Jer 36, 21 ff. an. Dort hatte der Prophet Jeremia im Auftrag JHWHs einen Aufruf zur Umkehr an das Gottesvolk gerichtet, in schriftlicher Form, da der Prophet Rede- verbot hatte. Zwar ließ sich König Jojakim, der in seinem Winterpalast weilte, die Gottesworte vorlesen, aber: „Sooft nun Jehudi drei oder vier Spalten gelesen hatte, schnitt sie der König mit dem Schreibermesser ab und warf sie in das Feuer auf dem Kohlenbecken, bis das Feuer auf dem Kohlenbecken die ganze Rolle verzehrt hatte.“ Und der Kommentator, entsetzt über diesen Vorgang, fährt fort: „Niemand erschrak, und niemand zerriß seine Kleider, weder der König noch irgendeiner seiner Diener, die alle diese Worte gehört hatten“ (V. 23 f.). Wie anders reagieren die Heiden auf JHWHs Worte. Der anfängliche und großzügige Glaube der Niniviten, die sich vom Wort Gottes bewegen und weisen lassen, wird so zur großen Herausforderung und zur Anfrage an das

<sup>29</sup> So der Vorschlag von HAACKER, Glaube (siehe oben Anm. 2) 287.

schon gläubige, aber oftmals im Glauben erkaltete oder in den eigenen Glaubenstraditionen befangene Gottesvolk. So kann der von JHWH geweckte anfängliche Glaube der Niniviten die im JHWH-Glauben „erfahrenen“ Israeliten neu an ihre erste Liebe im Glauben erinnern, in ihnen ein Feuer entfachen und sie zur Glaubensvertiefung oder gegebenenfalls zur Umkehr führen.

## 7. Der Glaube im Leben des einzelnen

In den vorausgehenden Überlegungen war von „glauben“ vorwiegend in seiner kollektiv – gemeinschaftlichen Dimension die Rede. Dies entspricht durchaus der Akzentsetzung des Alten Testaments. Selbst dort, wo Einzelgestalten wie etwa Abraham und Mose erscheinen, stehen diese nicht primär als Individuen, sondern als Repräsentanten der Realität des Gottesvolkes im Vordergrund.

Gleichwohl wird „glauben“ auch in der persönlichen Frömmigkeit thematisiert. Das Wort *hæʿmîn* rückt dabei in besondere Nähe zum Verbum *bāṭaḥ* „vertrauen“. Ähnlich wie in den oben erwähnten Belegen spielt auch beim persönlichen Glaubensvollzug der Kontext der Bedrängnis und der Rettung aus der Not eine ganz besondere Rolle (vgl. Ps 27, 13; 116, 10). Das gläubige Vertrauen auf Gott in schwierigen Zeiten bewährt sich. Doch kommt selbst hier die gemeinschaftliche Dimension wieder zur Sprache. Nach erfahrener Rettung gibt der Beter die von ihm gemachte Glaubenserfahrung der Gemeinde weiter. Er erzählt den Schwestern und Brüdern, was Gott gewirkt hat.<sup>30</sup>

Singular innerhalb der alttestamentlichen Glaubensaussagen ist Ps 119, 66, wo „glauben“ auf die göttlichen Gebote bezogen ist.<sup>31</sup> Es wäre freilich voreilig und falsch, hier eine Abwertung des Glaubens in

<sup>30</sup> Während das Glaubensbekenntnis von Ps 27, 13 noch ganz aus der Not kommt, ist in Ps 116, 10 die Not bereits überstanden. Der Beter kann Dank sagen für die erfahrene göttliche Hilfe und seine Glaubenserfahrung der Gemeinde mitteilen. Als weitere Belege für das Gottvertrauen des Einzelnen sei noch erinnert an 2 Kön 18 f. (par Jes 36 f.); 1 Makk 2, 59; Sir 2, 6. 8. 10. 13; Weish 16, 26. Auch Daniel glaubt angesichts der tödlichen Gefahr an den Rettergott. Er wird gerettet, „denn er hatte geglaubt an seinen Gott“ (6, 24). Der Text aus Daniel hat seine eigene alttestamentliche (1 Makk 2, 59 f.) und neutestamentliche Wirkungsgeschichte (Hebr 11, 33 f.).

<sup>31</sup> „Lehre mich Erkenntnis und rechtes Urteil! Ich glaube an dein(e) Gebot(e).“ Vgl. die ähnliche Aussage in V. 42b, wo allerdings nicht *hæʿmîn* „glauben, bauen auf“, sondern *bāṭaḥ* „vertrauen“ verwendet ist: „Ich vertraue auf dein Wort.“ Vgl. ferner Ps 19, 8: „Die Zeugnisse (*edūt*) JHWHs sind glaubwürdig“.

Richtung einer oberflächlichen und äußerlichen Gesetzeslehre sehen zu wollen. Auch das von Gott gegebene Gebot ist Ausdruck seines Heilswillens und seiner Lebenszusage. Sein Wort und seine Weisung dienen dazu, dem menschlichen Leben mit seinen Gefährdungen und Unwägbarkeiten einen festen Halt zu verleihen.<sup>32</sup> Den im Gebot ausgedrückten göttlichen Willen zu tun, ist nicht ein Ableisten von äußeren Werken, sondern eine Form, den Glauben zu leben, ist eine legitime Weise des Glaubensvollzugs.

## 8. Zusammenfassung

Trotz seines relativ geringen Vorkommens innerhalb des Alten Testaments kommt im Wort *ḥæʾmîn* „glauben“ ein bedeutsames alttestamentliches Thema zur Sprache. „Glauben“ thematisiert das Leben des Menschen in der Welt vor Gott. In der Regel, wenn auch nicht immer ausdrücklich ausgeführt, geht dem Glauben ein göttliches Wort oder Handeln voraus. „Glauben“ ist somit die Antwort des Menschen auf eine vorgängige Gabe Gottes. Wenn auch die Bedeutung und die Leistung dieses Wortes sich je nach Kontext verschieben können, grundlegend bleibt die Haltung des Vertrauens und der Zuversicht um Gottes willen, durch welche ein Mensch in der Welt Halt und Stand gewinnt.

Häufig begegnet die Glaubensaussage im Zusammenhang von Grenzerfahrungen. Wo menschliche Weisheit am Ende ist, erweist sich die Kraft des Glaubens, da der Glaube die menschliche Welt auf Gott hin transparent werden läßt. „Die ‚Originalität‘ des Glaubens, die in den biblischen Schriften bezeugt wird, eröffnet ... eine Tiefendimension, die an den Grenzen der Vernunft nicht Halt macht, ja diese Vernunft in ihre ureigenste geschöpfliche Abgründigkeit hineinzieht, aus der ebenso gähnende Angst vor dem Nichts (‚horror vacui‘) entspringen wie unstillbare Sehnsucht nach Glückseligkeit und Geborgenheit aufbrechen kann.“<sup>33</sup> Im Glauben öffnet sich der Mensch, der mit sich und seinen Abgründen, mit der Welt und ihren Unwägbarkeiten konfrontiert ist, aufgrund vorgängiger Taten und Verheißungen Gottes für diese abgründige Wirklichkeit, der die Menschen den Namen Gott gegeben haben.

<sup>32</sup> In diesem Zusammenhang gewinnen auch neutestamentliche Aussagen Beachtung: vgl. Joh 5, 46 f.; 6, 60–71; 12, 44–50.

<sup>33</sup> J. WOHLMUTH, Theologie in ihrer Einheit und Vielfalt, in: DERS., Katholische Theologie heute. Eine Einführung in das Studium, Würzburg 1990, 46.



## Das Jüdische im Christentum – Verlust oder Gewinn christlicher Identität?

### *Thesen eines Neutestamentlers\**

Das Verhältnis zwischen Juden und Christen neu zu bestimmen, gehört zu den epochalen Aufgaben, die Theologie und Kirche heute gestellt sind. Eine theoretische Reflexion bleibt unzureichend. Angesichts der ungeheuren Geschichte des christlichen Antijudaismus sind vor allem Scham und Reue am Platz, die Bitte um Vergebung und der Vorsatz der Besserung.<sup>1</sup> Die Erneuerung des Verhältnisses zum Judentum muß Predigt und Katechese, muß aber auch die Liturgie, die Diakonie, die Politik der Kirche insgesamt erfassen. Freilich sind ebenso die theologischen Probleme zu lösen. Die neutestamentliche Exegese hat ihren Beitrag zu leisten.<sup>2</sup> Das eine ist die kritische Aufarbeitung der eigenen Geschichte: Die Aufdeckung der sublimen und manifesten Antijudaismen, die sie seit je begleiten. Das andere ist die nüchterne Arbeit an den Texten: die sorgfältige Eruierung der jüdischen Quellen im Umkreis des Neuen Testaments; das Verstehen der frühjüdischen Theologien aus ihren eigenen Voraussetzungen heraus; der vorurteilsfreie Vergleich mit den urchristlichen Theologien. Notwendig ist freilich auch die Beteiligung der Exegese an einer „fundamentaltheologischen“ Reflexion über die spezifische Berufung der Kirche und ihr Verhältnis zu Israel. Dabei geht es nicht nur um das Verhältnis zum Israel der Väter, in dem sich auch die Christen verwurzelt glauben; es geht ebenso um das Verhältnis zum Israel der jeweiligen geschichtlichen Gegenwart, in der sich die Wege getrennt und die Christen immer wieder als Verfolger der Juden aufgeführt haben; und es geht nicht zuletzt um das Verhältnis zum Israel der

\* Überarbeiteter und um einige Partien erweiterter Text eines Referates auf dem Mainzer Katholikentag am 12. 6. 1998 im Jüdisch-Christlichen Forum, in modifizierter Form als Abschluß einer Lukas-Exegese vorgetragen am 1. 12. 1998 in der Katholischen Hochschulgemeinde Freiburg i. Br.

<sup>1</sup> Ob das bedeutende Schreiben des Vatikan „Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah“ vom 16. 3. 1998 (HK 52 [1998] 189–193) schon weit genug geht, muß diskutiert werden. Ein wichtiger Gesprächsbeitrag von jüdischer Seite, der die theologischen Stärken des Dokumentes hervorhebt, ist das Interview von E. L. EHRLICH, „Der Vatikan hat viel getan“: HK 52 (1998) 23–28.

<sup>2</sup> Im katholischen Bereich hat F. MUSSNER Pionierarbeit geleistet: Traktat über die Juden, München <sup>2</sup>1988 (<sup>1</sup>1979).

Zukunft, die jüdisch-christlichem Glauben gemäß vom vollendeten Reich Gottes bestimmt sein wird.

Diese fundamentaltheologische Reflexion kann nicht schon darin bestehen, die verschiedenen, durchaus widersprüchlichen Aussagen des Neuen Testaments zum Judentum zu notieren. Eine theologische Bewertung ist notwendig. Entscheidend ist die Frage der Kriterien. Die Sensibilisierung für die Abgründe christlicher Israelvergessenheit und Judenfeindschaft ist eine wichtige heuristische Hilfe. Entscheidend aber ist – für die christliche Theologie – eine Rückbesinnung auf die Implikationen des christologischen Heilshandelns Gottes für das Verhältnis zu Israel.<sup>3</sup> Drei Thesen, die jeweils aus zwei komplementären Sätzen bestehen, seien zur Diskussion gestellt.<sup>4</sup>

## 1. Das Judesein Jesu und seine Bedeutung für die Christen

Daß Jesus Jude ist und *wie* er sein Judesein gelebt hat, definiert ein für allemal das Verhältnis der Christen zu den Juden. Es ist ein Verhältnis radikaler Verbundenheit und Freiheit.

### a) *Die erste These: Die christologische Relevanz des Judeseins Jesu*

*Das Jüdische gehört ins Zentrum christlicher Identität; denn Jesus ist Jude, und sein Judentum ist nicht eine historische Zufälligkeit, sondern ein wesentlicher Aspekt seines Menschseins, an dem für den christlichen Glauben seine Heilsbedeutung hängt. Der Kernsatz der Predigt, die Petrus nach der Apostelgeschichte in der Halle Salomos vor einem interessierten jüdischen Publikum hält (Apg 3,13), ruft dies in Erinne-*

<sup>3</sup> Von herausragender Bedeutung erweist sich dabei – aus sachlich-theologischen Gründen – Röm 9–11; vgl. zur Einzellexegese und theologischen Reflexion D. SÄNGER, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994. Von großer neutestamentlicher Bedeutung für die Erneuerung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden erweisen sich aber auch das lukanische Doppelwerk und der Hebräerbrief; vgl. R. KAMPLING, Erinnernder Anfang. Eine bibeltheologische Besinnung zur Relevanz der lukianischen Kirchenkonzeption für eine christliche Israeltheologie, in: R. KAMPLING – TH. SÖDING (Hg.), Ekklesiologie des Neuen Testaments. FS K. Kertelge, Freiburg–Basel–Wien 1996, 139–160; K. BACKHAUS, Das wandernde Gottesvolk – am Scheideweg. Der Hebräerbrief und Israel, in: R. KAMPLING (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“ Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus, Paderborn 1999, 301–320.

<sup>4</sup> Die Thesen sind nicht geeignet, die Geschichte des christlichen Antijudaismus aufzuarbeiten; sie haben nur postulatorischen Charakter.

nung an Ex 3,6. 15 f. wach<sup>5</sup>: „Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht.“

In der Geschichte der christlichen Theologie ist das Judentum Jesu indes sehr häufig relativiert worden. Zu schweigen ist von jener Abart „brauner“ Exegese, die, *horribile dictu*, aus Jesus einen Arier zu machen und ein „Deutsches Christentum“ zu konzipieren versuchte, das mit dem Judentum nichts mehr zu tun haben wollte. Zu schweigen ist von dieser Pseudo-Exegese, obgleich von ihr nicht geschwiegen werden kann. Es darf nicht vertuscht werden, daß sie an deutschen Universitäten gelehrt worden ist, übrigens meist mit dem Pathos der Modernität, der Befreiung vom alten Ballast, auch der Loslösung von den Fesseln traditioneller Kirchlichkeit.<sup>6</sup> Es gehört zur notwendigen Gewissensforschung der christlichen Exegese, die verborgenen Wurzeln und die versteckten Wirkungen dieser antisemitischen Schriftauslegung aufzudecken. Allein, es wäre zu viel der Ehre, die nationalsozialistisch verseuchte Bibel „wissenschaft“ als intellektuelle oder spirituelle Herausforderung zu würdigen.<sup>7</sup>

Anders das typische Jesusbild des 19. Jahrhunderts<sup>8</sup>: Jesus falle aus dem Judentum heraus; er breche mit dem Gesetz; er widerstehe den Pharisäern und den Sadduzäern ins Angesicht. Natürlich sei Jesus Jude. Aber das sei nicht wesentlich. Theologisch zähle allein seine Gottessohnschaft, die ihn über alle menschlichen Traditionen hinaushebe, auch und gerade über die des Judentums.<sup>9</sup>

Mit dieser Sicht Jesu muß man sich sehr wohl auseinandersetzen: weil sie nach wie vor weit verbreitet ist. Sie begegnet in vielen Vor-

---

<sup>5</sup> In der Apostelgeschichte ist dieser christologische Kernsatz allerdings mit einer Anklage des Volkes, am Tod Jesu nicht unschuldig zu sein, verbunden; vgl. R. PESCH, Die Apostelgeschichte I (EKK V/1), Neukirchen-Vluyn 1986, 152 f. 158 ff.

<sup>6</sup> In diesem Zusammenhang gewann die alte These von der Vergewaltigung Marias durch einen römischen Soldaten namens Panthera (vgl. ORIGENES, contra Celsum 1,32) eine willkommene Aktualität: In Verbindung mit abenteuerlichen Spekulationen über die nicht-jüdische Herkunft der Familie Marias sollte der Eindruck erweckt werden, Jesus sein kein „Semit“.

<sup>7</sup> Eine Information erlaubt S. SIEGELE-WENSCHKEWITZ (Hg.), Christlicher Antijudaismus und Antisemitismus. Theologische und kirchliche Programme Deutscher Christen, Frankfurt 1994.

<sup>8</sup> Kritisch dargestellt von A. SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1906) (UTB 1302), Tübingen 1984.

<sup>9</sup> Ein typischer Vertreter ist A. V. HARNACK, Das Wesen des Christentums (1899/1900), Stuttgart 1950.

tragsveranstaltungen, in Schulbüchern, nicht selten in populärwissenschaftlichen Darstellungen, nach wie vor auch in exegetischer und dogmatischer Forschung zur Christologie und Ekklesiologie. Typisch ist, daß man sich mit großem Aufwand darum bemüht, die Konflikte zwischen Jesus und den Pharisäern hervortreten zu lassen: daß man gerade die *gesetzeskritischen* Töne Jesu verstärkt und immer nur den neuen Wein trinken will, der nicht in die alten Schläuche gehört (Mk 2,22) – obgleich die Evangelien doch deutlich genug zeigen, daß Jesus in zentralen Fragen des Glaubens, etwa dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, mit einem Schriftgelehrten übereinstimmt (Mk 12,28–34); daß er, wie es in der Bergpredigt heißt, „Gesetz und Propheten“ gerade „nicht auflösen“, sondern „erfüllen“ will (Mt 5,17) und daß er sich in keiner Sekunde seines Lebens und mit keiner Faser seines Herzens von den Menschen in Israel abwendet, zu denen er sich gesandt weiß (vgl. Mk 2,17 parr; Mt 15,24; Lk 13,34 par Mt 23,37). Es waren nicht zuletzt jüdische Bibelwissenschaftler von Martin Buber<sup>10</sup> und Joseph Klausner<sup>11</sup> über Paul Winter<sup>12</sup>, Schalom Ben Chorin<sup>13</sup> und David Flusser<sup>14</sup> bis zu Geza Vermes<sup>15</sup> die christliche Neutestamentler auf diese Seite Jesu hingewiesen haben. Die Lektionen sind noch keineswegs abgearbeitet.

- Was bedeutet es christologisch, wenn Matthäus sein Evangelium mit einem langen Stammbaum (1,1–17) beginnt, der eine kurzgefaßte Geschichte Israels von Abraham bis in die damalige Gegenwart bietet und mit Hilfe von dreimal vierzehn Männernamen (und lediglich vier Frauennamen) immer und immer wieder, nicht weniger als 42mal betont, daß Jesus, der „Sohn Davids“ und „Sohn Abrahams“ (Mt 1,1), im Judentum verwurzelt ist?<sup>16</sup>
- Was bedeutet es christologisch, wenn Paulus im Römerbrief, seinem theologischen Vermächtnis, den Heidenchristen in Erinnerung ruft, daß die „fleischliche“ Herkunft Jesu aus dem Judentum ein bleibender Vorzug des

<sup>10</sup> Zwei Glaubensweisen, Zürich 1950.

<sup>11</sup> Jesus von Nazareth, Jerusalem <sup>2</sup>1953.

<sup>12</sup> On the Trial of Jesus (SJ 1), Berlin 1961.

<sup>13</sup> Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967.

<sup>14</sup> Jesus, Hamburg 1968.

<sup>15</sup> Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1993.

<sup>16</sup> Stark gewichtet von H. FRANKEMÖLLE, Matthäuskommentar, Düsseldorf 1994, 128–159. Er weist auf den Zusammenhang zwischen der „irdischen“ und der „himmlischen“ Genealogie Jesu hin (1,2–17; 1,18–25).



Gottesvolkes Israel ist (Röm 9,1–5; vgl. 3,1 f.) und daß der Gottessohn kein anderer ist als der Davidssohn (Röm 1,3)?<sup>17</sup>

- Was bedeutet es christologisch, daß der Evangelist Johannes seine Rede von der Inkarnation des Wortes Gottes (1,1–18) dadurch erdet, daß er wie kein zweiter das gelebte Judentum des Mannes aus Nazareth betont, jenes galiläischen Nestes, aus dem angeblich „nichts Gutes kommen“ kann (1,46)?<sup>18</sup>

Durch die Auferweckung Jesu wird, der Logik des christlichen Glaubens gemäß, die jüdische Geschichte Jesu von Nazareth gerade nicht weggeblendet, sondern von Gott in das Licht seiner Herrlichkeit gestellt und dadurch ganz neu zur Geltung gebracht.<sup>19</sup> In diesem Sinne läßt Lukas (mit seiner Überlieferung) Paulus vor Agrippa reden (Apg 26,22 f.<sup>20</sup>: „Ich stehe da als Zeuge für klein und groß und sage nichts anderes als das, was nach dem Wort der Propheten und des Mose geschehen soll: daß der Messias leiden muß und daß er, als erster von den Toten auferstanden, dem Volk und den Heiden das Licht verkündet wird.“

*Daraus folgt:* Das Jüdische im Christentum ist kein Verlust, keine Bedrohung, keine Versuchung, sondern ein Gewinn, ein Ausdruck, ein Wesenselement christlicher Identität. Christen nehmen Schaden an ihrer Seele, wenn sie das Jüdische ihrer Identität nicht wahrhaben und bejahen wollen. *Das Jüdische* in ihrem Glauben ist den Christen durch *den Jüdischen* vorgegeben, durch Jesus, den Christus. Antijudaismus ist nicht etwa die unvermeidbare Folge einer „hohen“ Christologie<sup>21</sup>; Antijudaismus ist vielmehr ein sicheres Anzeichen für Häresie. Es wäre verheerend, zu meinen, Antijudaismus fördere die Ausbildung christlicher

<sup>17</sup> Gottessohnschaft und Davidssohnschaft werden in Röm 1,3 f. nicht gegeneinander gestellt, sondern aufeinander bezogen; vgl. M. THEOBALD, Römerbrief 1: Kapitel 1–11 (SKK.NT 6/1), Stuttgart 1992, 32–36.

<sup>18</sup> Vgl. TH. SÖDING, „Was kann aus Nazareth schon Gutes kommen?“ (Joh 1,46). Zur Bedeutung des Judeseins Jesu im Johannesevangelium: NTS 46, 2000.

<sup>19</sup> Entschieden herausgestellt von W. THÜSING, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung, Münster <sup>2</sup>1996 (1981), 214; Bd. III: Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis, hg. v. TH. SÖDING, Münster 1999.

<sup>20</sup> Vgl. R. PESCH, Die Apostelgeschichte II (EKK V/2), Neukirchen-Vluyn 1986, 278 f. 280 f.

<sup>21</sup> Das anzunehmen, ist der Grundfehler von R. RUETHER, Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus (engl. 1974), München 1978.

Identität; Antijudaismus ist der Verlust christlicher Identität. Umgekehrt ist nicht etwa die Abwendung vom christologischen Kern des christlichen Glaubens, sondern gerade die Zuwendung zur Person Jesu Christi das beste Mittel gegen den Antijudaismus, der allerdings die permanente Versuchung und Gefährdung christlicher Theologie ist. Die paulinische Ermahnung der Heidenchristen bleibt aktuell (Röm 11,18)<sup>22</sup>: „Nicht du trägst die Wurzel, die Wurzel trägt dich!“

b) *Die komplementäre Ergänzung der ersten These: Die Normativität des Judeseins Jesu für die Christen*

*Durch Jesus, sein Wirken, seine Verkündigung, sein Sterben und seine Auferweckung wird nicht jedes denkbare und geschichtlich gewordene, sondern ein bestimmtes Judentum für das Christentum normativ: das von Jesus für die Rettung ganz Israels, aber auch der Heiden bis in die Passion hinein gelebte Judentum, das aus der Verheißungs- und Leidensgeschichte Israels wächst, die Hoffnung auf die Gewinnung der Völker; die Auferstehung der Toten und die Vollendung des Reiches Gottes wachhält und in Jesus den „Messias des Herrn“ (Lk 2,26) sieht, um mit Simeon zu beten (2,30 ff.): <sup>30</sup>„Meine Augen haben das Heil gesehen, <sup>31</sup>das du vor allen Völkern bereitet hast: <sup>32</sup>ein Licht, das die Heiden erleuchtet, <sup>33</sup>und Herrlichkeit für dein Volk Israel.“<sup>23</sup>*

Es wäre historisch falsch und theologisch problematisch, wollte man undifferenziert schlechthin „das Jüdische“ als normativ für das Christentum bezeichnen. Das Ergebnis wäre auch eine neue, nur sublimere Beherrschung des Judentums durch das Christentum. Gewiß ist vor allem die Bibel Israels – als „Altes Testament“ – für die Christen in uneingeschränkter Weise normativ; allerdings nicht schon für sich allein und in jedem Detail (das vielmehr auch im Judentum immer auf eine kreative Auslegung angelegt gewesen ist), sondern im Ganzen und in dialogischer Einheit mit dem Neuen Testament als dem grundlegenden Glaubenszeugnis vom Heilshandeln Gottes durch Jesus Christus.<sup>24</sup> Die Geschichte des Judentums in nachneutestamentlicher Zeit zeigt einen so großen Reichtum an Strömungen, Facetten und Variationen, daß es in sich widersinnig wäre, all diese Formen schlechthin als Bestandteile auch christlicher Theologie und Frömmigkeit zu reklamieren. Schon im

<sup>22</sup> Zur ekklesiologischen Relevanz vgl. F. MUSSNER, Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche, Freiburg–Basel–Wien 1987, 153–159.

<sup>23</sup> Den judenchristlichen Ton trifft sehr genau H. SCHÜRMANN, Das Lukasevangelium I (HThKNT III/1), Freiburg–Basel–Wien 1969, 127 f.

<sup>24</sup> Vgl. TH. SÖDING, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg–Basel–Wien <sup>2</sup>1996 (1995), 89–117.

Blick auf das vielgestaltige Judentum der Zeit Jesu sind Unterscheidungen angezeigt.<sup>25</sup> Einige Differenzierungen seien – in aller Vorsicht und eher versuchsweise – zur Diskussion gestellt.

- Für Christen kann z. B. nicht das sadduzäische Judentum normativ sein; denn obschon seine Sorge um die Heiligkeit des Tempels allen Respekt verdient, markiert seine Ablehnung der Totenauferstehung (Lk 20,27–40 par Mk 12,18–27) und seine Fixierung auf die Kanonizität nur der Tora einen gravierenden Unterschied zu Jesus und zum Christentum.
- Für Christen kann auch das essenische Judentum nicht normativ sein; trotz der Bedeutung, die es der „Rechtfertigung des Gottlosen“ beimißt, und der messianisch-eschatologischen Töne, die es anschlägt, bleiben sein apokalyptischer Dualismus und seine Konzentration auf die Halacha des „Lehrers der Gerechtigkeit“ aus jesuanischer und christlicher Sicht inakzeptabel.<sup>26</sup>
- Für Christen kann vor allem das zelotische Judentum nicht normativ sein. Zwar ist sein Eifer für die Heiligung des Landes, auch sein Gespür für die politischen Dimensionen des Reiches Gottes zu achten. Aber der zelotische Messianismus steht in unversöhnlichem Gegensatz zur Christologie der Bergpredigt und der Passionsgeschichte.

Differenzierter ist das pharisäische (und später das rabbinische) Judentum<sup>27</sup> zu bewerten (das seinerseits facettenreich ist). In seinem Einsatz für die Heiligung des Volkes und die Einhaltung des Gesetzes, in seinem Glauben an die Auferstehung der Toten und das Kommen des Messias aus Davids Geschlecht, weist es zahlreiche Berührungspunkte mit der Jesusbewegung auf, die mit dem Kern des christlichen Glaubens zusammenhängen. Dennoch gibt es Hindernisse. Die – offenbar weit verbreitete – Ablehnung des Umgangs Jesu mit Zöllnern und Dirnen ist signifikant; die soteriologische Bedeutung der Speise- und Reinheitsvorschriften war augenscheinlich zwischen Jesus und den (meisten) Pharisäern umstritten (vgl. Mk 7,15). Entscheidend ist allerdings die Stellungnahme zum Gekreuzigten. Ist er ein von Gott Verfluchter (Dtn 21,23;

<sup>25</sup> Einen guten Überblick über die religiösen Strömungen im Judentum der Zeit Jesu (der vor vielen Illusionen und Karikaturen bewahrt und zur Ernüchterung hinsichtlich der Möglichkeiten historischer Rückfrage beiträgt) gibt G. STEMBERGER, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1991.

<sup>26</sup> Die Spekulationen über Beeinflussungen Jesu durch Qumran enden schnell in Sackgassen. Vgl. z. B. H. STEGEMANN, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch*, Freiburg–Basel–Wien 1993, 314–360.

<sup>27</sup> Vgl. R. DEINES, *Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

vgl. Gal 3,13) oder ein leidender Gerechter (Mk 15,34: Ps 22,2) und der stellvertretend sühnende Gottesknecht (Mk 14,23 f.: Jes 53)? Beide Antworten schienen prinzipiell von der Schrift her möglich. Die nahe-liegende ist jene, die den Pharisäer Paulus zum Verfolger der Ekklesia hat werden lassen. Doch so extrem das Beispiel seiner Berufung ist (Gal 1,13 ff.; Phil 3)<sup>28</sup>, so signifikant ist es auch; bruchlos war für Pharisäer eine Hinwendung zu Jesus kaum möglich.

Im ganzen sind deshalb andere jüdische Traditionen stärker in die Verkündigung Jesu und der judenchristlichen Urgemeinde eingegangen.

- Prägend ist z. B. das Judentum des Täufers Johannes<sup>29</sup> mit seiner Taufe zur Vergebung der Sünden (Lk 3,3 par Mk 1,4), seiner Ankündigung des gerechten Zorngerichtes Gottes (Lk 3,7 ff. par Mt 3,7 ff.), seiner Ethik der Gerechtigkeit (Lk 3,10–14), seiner Ankündigung des messianischen Menschensohnes (Lk 3,15–18 par Mt 3,11 f.; Mk 1,7 f.) und seiner Hinordnung auf diesen „Stärkeren“. Zwar ist Jesus kein zweiter Johannes. Seine Reich-Gottes-Verkündigung setzt neu an. Doch es kommt nicht von ungefähr, daß alle Evangelien die Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu mit der Person und der Predigt des Täufers beginnen. Jesus verbindet mit ihm sehr viel mehr, als ihn trennt. Daß man aus christlicher Sicht bei Johannes nicht stehen bleiben kann, entspricht der christlichen Glaubensüberzeugung, die nicht nur in den Evangelien, sondern auch in der Apostelgeschichte zum Ausdruck kommt, bedeutet aber nicht, daß man an ihm vorbeikäme oder einfach über ihn hinweggehen könnte.
- Vorbildlich ist das christlich imaginierte Judentum des Zacharias und der Elisabeth, des Joseph und der Maria, des Simeon und der Hanna: wegen ihrer Frömmigkeit und Gesetzestreue (Lk 1,6; 2,22.25.37), die Heidenchristen dankbar achten müssen (vgl. Apg 15, 19 f.22–29); wegen ihrer prophetischen Inspirationen, wie sie vom *Magnificat* (Lk 1,46–55) über das *Benedictus* (Lk 68–79) bis zum *Nunc dimittis* (Lk 2,29–32) die Theologie und Christologie der Kirche bis in die Liturgie hinein beeinflussen; vor allem wegen ihres Gehorsams gegen Gottes Wort, wie ihn besonders Maria lebt, wenn sie sich als „Magd des Herrn“ von Gott in Dienst nehmen läßt (Lk 1,38)<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Vgl. M. HENGEL, Der vorchristliche Paulus, in: M. HENGEL – U. HECKEL (Hg.), Paulus und das antike Judentum (WUNT 58), Tübingen 1991, 177–293.

<sup>29</sup> Gute Basisinformationen liefert J. ERNST, Johannes der Täufer – der Lehrer Jesu?, Freiburg–Basel–Wien 1994.

<sup>30</sup> Zur historischen und theologischen Einschätzung vgl. F. MUSSNER, Maria – Die Mutter Jesu im Neuen Testament, St. Ottilien 1993.



Normativ ist das Judentum Jesu: seine Verkündigung des Reiches Gottes, seine Kritik am Mißbrauch von Gesetz und Tempel, seine Zuwendung zu den Armen und den Sündern, seine Gewaltlosigkeit und Feindesliebe bis in den Tod, sein Beten, wie es im Vaterunser zum Ausdruck kommt (Lk 11,1–4 par Mt 6,9–13), seine Lebenshingabe bis ans Kreuz.<sup>31</sup>

Werden diese oder ähnliche Unterscheidungen getroffen, können Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Judentum und Christentum ohne Idealisierungen und Aggressionen besprochen werden. Eine Vereinnahmung des Alten Testaments ist dann ebenso ausgeschlossen wie eine theologische Abwertung des Judentums. Die für Christen entscheidende Frage lautet vielmehr, in welcher Weise ihnen Juden helfen können, den christlichen Glauben aus seinen jüdischen Wurzeln zu vitalisieren. Ein prägendes Leitbild ist das vom Ölbaum, das Paulus in Röm 11,24 abschließend appliziert, um die Heidenchristen zu warnen, sich von Israel abzulösen<sup>32</sup>: „Wenn du aus dem von Natur wilden Ölbaum herausgehauen und wider die Natur in den edlen eingepropft worden bist, um wieviel mehr werden dann diese der Natur gemäß in ihren eigenen Ölbaum eingepropft werden.“

*Daraus folgt:* Wenn Christen mit Berufung auf den Juden Jesus den notorisch gewordenen Antijudaismus überwinden und die jüdischen Wurzeln ihrer Identität entdecken wollen, haben sie die Pflicht und die Freiheit, die Pluralität des Judentums zur Zeit Jesu und bis zum heutigen Tage wahrzunehmen und die im Christentum rezipierte jüdische Tradition nicht als die im jüdischen Sinn einzig wahre anzusehen, sondern als jene, die dann konsequent ist, wenn man glaubt, daß Gott Jesus gesandt hat, „damit er über das Haus Jakob in Ewigkeit herrsche und seine Herrschaft kein Ende haben wird“ (Lk 1,33). Damit müssen aber Christen zugleich den Juden die Freiheit geben, *ihr* Judentum in Treue zu ihrem Gewissen zu leben, und versuchen, ihren Respekt, vielleicht sogar ihre Freundschaft zu gewinnen. Ob dies freilich nach den Jahrhunderten christlichen Judenhasses (der in Wahrheit unchristlich ist) eine realistische Möglichkeit ist, bleibt abzuwarten. Zur realisti-

<sup>31</sup> Die exegetische Kunst besteht darin, Jesus aus dem Judentum seiner Zeit heraus zu verstehen, ohne ihn zu nivellieren. Auf unterschiedliche Weise geschieht dies in den derzeit führenden Jesusbüchern von J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThKNT.S 3), Freiburg–Basel–Wien 1990; J. BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1995.

<sup>32</sup> Vgl. zum Bild M. G. HARTUNG, *Die kultische bzw. agrartechnisch-biologische Logik des Gleichnisses von der Teighebe und vom Ölbaum in Röm 11,16–24 und die sich daraus ergebenden theologischen Konsequenzen*: NTS 45 (1999) 127–140.

schen Einschätzung gehört, daß in den neutestamentlichen Schriften von diesem Mühen wenig zu spüren ist: zu groß ist der Eifer, „zuerst die Juden“ vom Evangelium Jesu zu überzeugen; zu groß sind die Verwundungen, die Desinteresse, Behinderung, Ablehnung, bisweilen auch Verfolgung geschlagen haben. Nach dem Schock der *Schoah* aber müssen andere Erfahrungen prägend sein. Es gilt, auf neue Weise die Perspektive der universalen Evangeliumsverkündigung zu öffnen, die der Apostelgeschichte zufolge Petrus entwickelt, da er sich gesandt weiß, in Cäsarea mit dem Gottesfürchtigen Kornelius den ersten Heiden zu taufen (Apg 11,34 ff.): „<sup>34</sup>Wahrhaftig, jetzt begreife ich, daß Gott nicht auf die Person schaut, sondern daß ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt. <sup>36</sup>Das ist das Wort, das er den Israeliten gesandt hat, um ihnen durch Jesus Christus den Frieden zu verkündigen.“<sup>33</sup>

## 2. Die Mitgift alttestamentlicher und frühjüdischer Theologie

Wie das Neue Testament auf dem Alten fußt, so die christliche auf der jüdischen Theologie. Doch so wenig das Neue Testament das Alte kopiert oder nur ergänzt, so wenig läßt sich christliche Theologie als Kopie oder reine Ergänzung jüdischer Theologie denken. Im Licht des Christusgeschehens wird das Ganze alttestamentlicher und frühjüdischer Theologie neu angenommen und neu gedeutet.

### a) *Die zweite These: Die Verwurzelung christlicher Theologie im Alten Testament und im Judentum*

*Die Substanz des christlichen Glaubensbekenntnisses ist entscheidend durch die Mitgift alttestamentlicher und frühjüdischer Theologie geprägt. Ohne die Glaubenserfahrungen Israels wäre der neutestamentliche Gottesglaube substanzlos, die Christologie sprachlos, die Glaubenspraxis herzlos. Der Weg christlicher Theologie führt nicht weg von Zion, sondern hin zum Berg Gottes, nicht fort von Jerusalem, sondern hin zur Stadt Gottes, nicht hinaus aus Israel, sondern hinein in das Volk Gottes. Das Ziel des Weges, das jede seiner Etappen bestimmt, beschreibt der Hebräerbrief mit Worten, die eine lebendige Verbindung zwischen mystischen Traditionen des Frühjudentums und ekklesialen Visionen des hellenistischen Judenchristentums knüpfen (12,22 ff.)<sup>34</sup>:*

<sup>33</sup> Vgl. R. PESCH, Apg 1 342 f.

<sup>34</sup> Zur Auslegung vgl. H.-F. WEISS, Der Brief an die Hebräer (KEK 13), Göttingen 1991, 673–683.

„<sup>22</sup>Ihr seid hinzugetreten zum Berg Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem und zu Tausenden von Engeln, zur Festversammlung <sup>23</sup>und zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu Gott, dem Richter aller, und zu den Geistern der bereits vollendeten Gerechten, <sup>24</sup>zum Mittler des neuen Bundes, Jesus, und zum Blut der Besprengung, das mächtiger ist als das Blut Abels.

Der erste und der letzte Artikel des christlichen Credo (Nicaeno-Constantinopolitanum) ist aus der alttestamentlichen und jüdischen Theologie geschöpft, das: „Wir glauben an den einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren“ ebenso wie das: „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt“ (DH 150; vgl. Gotteslob 356). Auch die christologischen Hoheitstitel – Messias/Christus, Gottessohn, Herr, Davidssohn, Logos, Bild Gottes, Lamm Gottes – stammen aus dem Alten Testament.<sup>35</sup> Ohne die Psalmen wäre das christliche Gebet über lange Zeiten stumm; das Vaterunser ist nur als Gebet des *Juden* Jesus von Nazareth zu verstehen.<sup>36</sup>

Der entscheidende Punkt ist die *Theologie*: Der Glaube an Gott als den Schöpfer und Erlöser, den Herrn der Geschichte und den Vollender des Reiches Gottes, an den Heiligen Geist als die inspirierende, reinigende, belebende Kraft Gottes, an die Vergebung der Sünden und die Auferstehung von den Toten ist aus der alttestamentlichen und jüdischen Theologie geschöpft. Daß Gott *einer* ist und keine fremden Götter neben sich hat; daß die ganze Welt seine Schöpfung ist; daß er der Herr der Geschichte ist; daß seine Liebe stärker ist als der Tod; daß er als gerechter Richter und mehr noch als barmherziger Retter handelt; daß er der Gott der Verheißung und der Hoffnung ist – all dies brauchen sich die ersten Christen nicht erst mühsam zu erarbeiten; es ist ihnen durch die Glaubenseinsichten Israels bereits geschenkt. Man kann an den neutestamentlichen Schriften deutlich erkennen, welcher Aufwand in der Heidenmission getrieben werden muß, um zuerst einmal das genuin jüdische Glaubenswissen zu vermitteln. Nur auf dieser Grundlage läßt sich über Jesus sprechen. Im ältesten Text des Neuen Testaments, dem Ersten Thessalonicherbrief, erinnert Paulus die Hei-

---

<sup>35</sup> Im einzelnen jetzt aufgewiesen von M. KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament* (NTD.E 11), Göttingen 1998. Daß sich in den ntl. Christologien auch hellenistischer Einfluß meldet, irritiert diesen zentralen Umstand nicht.

<sup>36</sup> Dokumentiert in M. BROCKE – J. J. PETUCHOWSKI – W. STROLZ (Hg.), *Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen*, Freiburg-Basel-Wien 1974.

denchristen daran, „welche Aufnahme wir bei euch gefunden haben und wir ihr euch von den Götzen zu Gott bekehrt habt, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen ...“ (1,9); dann erst rekapituliert der Apostel das Christusbekenntnis: „... und seinen Sohn aus dem Himmel zu erwarten, Jesus, den er von den Toten auferweckt hat und der uns dem kommenden Zorngericht entreißt“ (1,10). Und im Brief an die Hebräer wird stichwortartig an die christliche Elementarkatechese erinnert: Neben der „Rede vom Messias“ thematisiert sie „die Umkehr von den toten Werken und den Glauben an Gott, die Lehre von Taufen und Handauflegung, die Auferstehung der Toten und das ewige Gericht“ (Hebr 6,1 f.) – alles Anfängerlektionen jüdischer Katechese, die auch in der christlichen Mission erteilt und im christlichen Leben verinnerlicht werden müssen.

Die Geschichte der christlichen Theologie zeigt in krasser Deutlichkeit, wie sehr die Christologie Schaden nimmt, wenn die theozentrischen Eckdaten nicht mehr stimmen, die schon durch die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Israels gesetzt sind.<sup>37</sup> Wenn man den Sohn nicht mehr vom Vater unterscheidet und unbesehen Jesus Christus den Gott der Christen nennt oder vom dreieinigen Gott so spricht, daß der Verdacht des Tritheismus aufkommen *muß* – dann hat man schlechte christliche Theologie getrieben, weil man nicht alttestamentlich und jüdisch genug von Gott gedacht hat und deshalb nicht jesuanisch und neutestamentlich genug; man hat Jesus verraten, der noch in den Worten des Johannesevangeliums mit größtem Nachdruck sagt (Joh 14,28)<sup>38</sup>: „Der Vater ist größer als ich.“

*Daraus folgt:* Es ist unmöglich, den Glauben des Christentums ohne die reiche, die geschichtsträchtige und erfahrungsgesättigte, leidgeprüfte und hoffnungsvolle Glaubenssprache Israels zum Ausdruck zu bringen. In der christlichen Theologie und Frömmigkeit kann es nicht darum gehen, sich vom Judentum loszusagen; das Ergebnis wäre eine Selbstverstümmelung. Es geht vielmehr darum, die zentralen Aussagen alttestamentlicher und jüdischer Theologie dankbar anzunehmen, besonders in Form der Heiligen Schriften Israels. Es ist eine Vor-Gabe im genauen Sinn des Wortes, den Christen überreicht durch Jesus von Nazareth. Es kommt darauf an, daß die Christen diese Gabe annehmen, ohne sie ihren „älteren Brüdern und Schwestern“ wegzunehmen. Dies ist mög-

<sup>37</sup> Gut herausgestellt von W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.

<sup>38</sup> Vgl. 10,29. Als Leitlinie johanneischer Theologie nachgezeichnet von W. THÜSING, *Die johanneische Theologie als Verkündigung der Größe Gottes*, in: *DERS., Studien zur neutestamentlichen Theologie* (1969), hg. v. TH. SÖDING (WUNT 82), Tübingen 1995, 124–134.



lich und nötig, weil der Glaubens-Schatz der Bibel sich der Offenbarung des lebendigen Gottes verdankt und deshalb im selben Maße wächst, wie er mit vollen Händen ausgeteilt wird. Eine der jüngsten Schriften des Neuen Testaments, der Zweite Timotheusbrief aus der Paulusschule, bringt die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift (worunter das „Alte Testament“ zu verstehen ist) auf den Begriff (3,16 f.)<sup>39</sup>: „<sup>16</sup>Die ganze Schrift ist von Gott inspiriert und nützlich zur Lehre, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in Gerechtigkeit, <sup>17</sup>damit der Mensch Gottes gerüstet sei, zu jedem guten Werk bereit.“

b) *Die komplementäre Ergänzung der zweiten These: Die Rezeption der Glaubenseinsichten Israels im Neuen Testament*

*Vom Neuen Testament aus werden die Einsichten Israels in die Einzigkeit Gottes, in die Schöpfung der Welt und den Gang der Geschichte nicht nur bestätigt, sondern auch unter ein neues Vorzeichen gestellt. Daß Gott, wie es der christliche Glaube sagt, seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, um die Welt zu retten (Joh 3,16); daß dieser Sohn weil er seiner Sendung treu geblieben ist, den Tod erlitten hat, daß Gott ihn aber von den Toten erweckt und zu seiner Rechten erhöht hat, damit er am Ende der Zeiten wiederkommt, zu richten die Lebenden und die Toten – dieses für Christen entscheidende Heilsgeschehen ist zwar, mit Röm 8 zu sprechen, das Seufzen und Sehnen der „alten“ Schöpfung und nach zahlreichen neutestamentlichen Schriften die große Verheißung der „Schrift“; aber doch nur als Lichtblick aus dem „neuen Himmel und der neuen Erde“ (Jes 65,17; 66,22 2Petr 3,13; Offb 21,1) vorstellbar, als Morgenglanz der Ewigkeit, als Vorbote des Kommenden, der vor uns „eine Tür aufgetan hat“ (Offb 2,17). So versteht Paulus das alttestamentliche Grundbekenntnis zur Einzigkeit Gottes (Röm 3,29 f.)<sup>40</sup>: „<sup>29</sup>Ist er etwa nur der Gott der Juden? Nicht auch der Heiden? Ja, auch der Heiden, <sup>30</sup>wenn es denn der eine Gott ist, der die Beschnittenen aus dem Glauben rechtfertigt und die Unbeschnittenen aus dem Glauben.“*

Es wäre zu einfach, den Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Glauben nur im Christusbekenntnis zu verorten. Zwar ist es

<sup>39</sup> Zur Einzelauslegung vgl. L. OBERLINNER, Pastoralbriefe: Zweiter Timotheusbrief (HThKNT XI 2/2), Freiburg–Basel–Wien 1995, 136–151.

<sup>40</sup> Zur Verbindung von Theozentrik und Rechtfertigungstheologie bei Paulus vgl. K. KERTELGE, Gottes Gerechtigkeit – das Evangelium des Paulus, in: Th. Söding (Hg.), Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments. FS W. Thüsing (NTA 31), Münster 1996, 183–195.

richtig, daß für Christen „das mit Jesus aus Nazareth“ (Lk 24,19) schlechthin heilsentscheidend ist: unableitbar, unwiederholbar, unüberbietbar, unwiderruflich. Von daher bildet das Christusbekenntnis tatsächlich die Mitte des christlichen Glaubens. Allerdings ist es nur als eine qualifizierte Form des Bekenntnisses zum Gott Israels zu verstehen, in dessen Dienst Jesus selbst sich gesehen hat: seiner Verheißungstreue, seiner Barmherzigkeit, seiner totenerweckenden Schöpferkraft. Vom Christusgeschehen aus müssen dann aber die Grunddaten alttestamentlicher und frühjüdischer Theologie neu verstanden werden. Die christliche *relecture* der Heiligen Schriften Israels öffnet ihren Sinn für die „Geheimnisse der Gottesherrschaft“ (Lk 8,10), die mit der Person und dem Geschick Jesu verbunden sind.

Die Theologiegeschichte des Alten Testaments zeigt, daß die Einsicht in die Einzigkeit Gottes, in sein umfassendes Weltregiment, in seine Macht, die Toten aufzuerwecken, nicht eigentlich abstrahierendem Denken und kühner Spekulation erwachsen ist, sondern aus gedeuteter Leidenserfahrung und reflektierter Gotteswahrnehmung stammt, aus der Besinnung auf den Ursprung der eigenen Identität und die radikalen Konsequenzen des eigenen Bekenntnisses.<sup>41</sup> Im Horizont des Christusgeschehens erneuert sich dieser hermeneutische Prozeß: Die Einzigkeit Gottes, die für Israel aus der leidenschaftlichen Liebesgeschichte Jahwes mit seinem Volk erhellt, erschließt sich für die ersten Christen neu daraus, daß Gott der Vater Jesu ist (Lk 11,1–4 par Mt 6,9–13) und tritt durch die Auferweckung Jesu von den Toten eschatologisch in Erscheinung. Die Weisheit, die sich für Israel mit dem lebensfreundlichen und gerechten Weltregiment Gottes verbindet, gewinnt für den christlichen Glauben neu das persönliche Gesicht Jesu Christi (1 Kor 1,30), weil sie in paradoxaler Weise in der Torheit des Kreuzes (1 Kor 1,18–25) aufgipfelt. Die Psalmen, die Israels vitale und dramatische Glaubenserfahrungen mit seinem Gott zur Sprache bringen, gewinnen für die Christen dadurch neue Töne, daß Jesus sie gebetet hat; nur deshalb meinen die Heidenchristen, die Psalmen sprechen zu dürfen, wie etwa Paulus im Römerbrief Ps 117,1<sup>LXX</sup> als Gebet des Messias zitiert (Röm 15,11)<sup>42</sup>: „All ihr Heiden, lobet den Herrn, lobsingen sollen ihm alle Völker.“

*Daraus folgt:* Das Bekenntnis zum Tode und zur Auferweckung Jesu ist zwar nur aus seinem alttestamentlich-jüdischen Kontext heraus zu

<sup>41</sup> Vgl. J. SCHREINER, Theologie des Alten Testaments (NEB.AT.E 1), Würzburg 1995.

<sup>42</sup> Vgl. M. THEOBALD, Römerbrief II: Kapitel 12–16 (SKKNT 6/2), Stuttgart 1993, 193f.

verstehen, aber Reaktion auf ein schöpferisch-neues Handeln Gottes, das alles in ein neues Licht setzt:

- die Schöpfung, von der nun zu sagen ist, daß sie sich der *creatio prima et continua* verdankt und darin jener Gnade, die den Tod definitiv zu überwinden vermag, wenn anders die Welt durch Christus erschaffen und erhalten, aber auch erlöst wird (Kol 1,15-20);
- die Geschichte, von der nun zu sagen ist, daß sie weder bis in alle Ewigkeit weitergeht noch einfach endet, sondern durch das Jüngste Gericht hindurch in eine eschatologische Zukunft hinein verwandelt wird, die von der Partizipation der Herrschaft Jesu Christi an der Herrschaft Gottes geprägt ist (1 Kor 15,20-28);
- die Menschen, von denen nun zu sagen ist, daß sie nicht nur die geliebten Geschöpfe Gottes sind, die, wenn Gottes Gnade ihnen zuteil wird, „alt und lebenssatt“ sterben oder aus dem Tod ins ewige Leben gelangen können (Dan 12,2), sondern daß sie ihr Heil zukünftig und gegenwärtig, im Himmel und auf Erden in der Teilhabe an der Gottessohnschaft Jesu finden (vgl. Röm 8,11);
- das Evangelium, von dem nun zu sagen ist, daß es nicht allein in der Kraft des Geistes die Vergebung der Sünden, die Entlassung der Gefangenen, die Befreiung der Gefesselten, den Trost der Trauernden bringt (Jes 61,1 ff.), sondern das Nahekommen der Gottesherrschaft als Inbegriff aller Hoffnung (Mk 1,14 f.), so daß durch den Tod hindurch und über die menschliche Schuld- und Leidensgeschichte hinaus endgültiges Heil verwirklicht wird und in der Glaubensgemeinschaft mit Jesus Christus schon jetzt erfahren werden kann;
- das Volk Gottes, von dem nun zu sagen ist, daß es sich nicht allein der freien Erwählung und treuen Führung des Bundesgottes verdankt, sondern der neuen Schöpfung, in der „weder Beschneidung noch Unbeschnittenheit“ zählt, sondern allein der Glaube von Juden und Heiden an den Gott und Vater Jesu Christi (Gal 6,15; vgl. 2 Kor 5,17).

Diese Spezifika christlicher Theologie begründen aber nicht nur Unterschiede zur Theologie im Judentum, sondern auf dialektische Weise auch neue Gemeinsamkeiten. Die Vorgaben alttestamentlicher Theologie werden an den entscheidenden Stellen gerade nicht revidiert, sondern akzeptiert und transformiert:

- Die Hoffnung auf die Erlösung der ganzen Schöpfung spiegelt die theologische Dignität, die ihrer Erschaffung und Erhaltung inneohnt.
- Die eschatologische Beendigung und Transzendierung der Geschichte durch das Kommen des Reiches Gottes erweist die Bedeutung jeder

einzelnen Phase und Entscheidung und jedes einzelnen Gestaltens und Erleidens der Geschichte.

- Die Hoffnung auf Vollendung, die den Menschen durch den Christusglauben ins Herz geschrieben ist, erhellt die unendliche Kostbarkeit, die ihnen in den Augen Gottes zukommt.
- Das Evangelium Jesu gibt zu verstehen, wie wahr im Lichte der nahe-kommenden Gottesherrschaft die jesajanische Frohbotschaft ist – was besonders Lukas mit seiner Gestaltung der Antrittspredigt Jesu in der Synagoge von Nazareth festgehalten hat (Lk 4,18 f.).
- Die Konstituierung der Kirche geht, wie Paulus klar gesehen hat (Röm 9–11), nicht über die Erwählung Israels hinweg, sondern erweist sich als deren christologische Konsequenz und läßt deshalb im Rückblick die Dimensionen und die „Logik“ der Liebe Gottes in der Verheißungsgeschichte Israels entdecken.

Als neutestamentlicher Schlüsselsatz für ein erneuertes jüdisch-christliches Verständnis Biblischer Theologie könnte sich wegen ihrer radikalen Theozentrik, ihrer Aufnahme des frühjüdischen Bekenntnisses zur totenerweckenden Macht Gottes und ihrer Orientierung an der Schrift die von Markus überlieferte Antwort Jesu auf die Sadduzäerfrage nach der Auferstehung der Toten erweisen (Mk 12,26 f.)<sup>43</sup>: „<sup>26</sup>Habt ihr nicht im Buch des Mose vom Dornbusch gelesen, wie ihm Gott sagt (Ex 3,6): Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? <sup>27</sup>Gott ist kein Gott der Toten, sondern der Lebenden.“

### 3. Die Trennung der Wege und die Weg-Gemeinschaft von Juden und Christen

Das Neue Testament ist einerseits das Dokument eines Ablösungsprozesses der – zunehmend heidenchristlich majorisierten – Ekklesia von der „Synagoge“, andererseits aber das Dokument einer gläubigen Reflexion der Christen auf die Einzigkeit Gottes, die Messianität Jesu und deshalb die radikale Verbundenheit der Kirche mit Israel.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Zur Auslegung und hermeneutischen Reflexion vgl. O. SCHWANKL, Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18–27). Eine exegetisch theologische Studie zur Auferstehungserwartung (BBB 66), Bonn 1987.

<sup>44</sup> Wichtige historische und theologische Beobachtungen sammelt J.D.G. DUNN, *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism in their significance for the character of Christianity*, London 1991.



### a) Die dritte These: Scheidewege in neutestamentlicher Zeit

*Die Wege zwischen Judentum und Christentum gehen in neutestamentlicher Zeit auseinander am Bekenntnis zur Gottessohnschaft des Gekreuzigten und an der programmatischen Öffnung der Ekklesia für Juden und Heiden ohne die Beschneidung. Die Trennung der Wege war unvermeidlich, wenn die Christen, Juden wie Heiden, ihrem Glauben an den Tod Jesu „für“ unsere Sünden und an seine „Auferweckung am dritten Tage“ (1 Kor 15,3–5) treu bleiben wollten, die weit überwiegende Mehrzahl der Juden aber weder der Reich-Gottes-Botschaft Jesu noch dem Osterevangelium Glauben schenken mochte. Der Konflikt ist innergemeindlich, dann aber im Laufe der Zeit auch immer stärker zwischen Juden und Christen ausgetragen worden – nicht ohne bittere Polemik und schwere Verwundungen, aber voller Leidenschaft für das, was im Glauben als Wahrheit erschienen ist, und in den großen Texten ohne den später so fatalen Triumphalismus, dafür mit aller Anteilnahme und voller Schmerz, wie es auf seine unverwechselbaren Weise Paulus ausdrückt (Röm 9,2 f.)<sup>45</sup>: „<sup>2</sup>Ich bin voller Trauer und unaufhörlich leidet mein Herz. <sup>3</sup>Ich bäte, selbst verflucht zu sein, geschieden von Christus, für meine Brüder, meine Stammesgenossen dem Fleische nach.“*

Das christologische Bekenntnis, das sich im Raum des Judenchristentums nach dem Tode Jesu und den Visionen des Auferweckten geradezu explosionsartig entwickelt hat<sup>46</sup>, ist der zentrale Streitpunkt mit Juden in neutestamentlicher Zeit. Die nachösterlich stilisierten Passionsgeschichten der Evangelien (vgl. Mk 14,61 f. parr; Joh 19,7) bezeugen dies ebenso wie die Missionsreden der Apostelgeschichte (2,14–36; 3,12–26; 13,16–41; vgl. 4,8–12; 5,29–32; 7,1–53). Auf Ablehnung stieß vor allem das Faktum, daß ein Leidender, ein Getöteter, gar ein Gekreuzigter der Christus sein soll. Wie groß die Glaubensschwierigkeit für die Jünger Jesu selbst gewesen ist, hält das Emmaus-Gespräch fest; Kleopas klagt dem noch unbekannten Weggefährten das Scheitern seiner Hoffnung; er berichtet, „daß ihn unsere Hohenpriester und Obersten dem Todesurteil überlieferten und ihn kreuzigen ließen; wir aber hatten gehofft, daß er Israel erlösen werde“ (Lk 24,20 f.).

<sup>45</sup> Zum Judentum und zur Israeltheologie des Apostels Paulus vgl. K.-W. NIEBUHR, Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen (WUNT 63), Tübingen 1993.

<sup>46</sup> Herausgestellt von M. HENGEL, Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: H. BALTENSWEILER – B. REICKE (Hg.), Neues Testament und Geschichte. FS O. Cullmann, Zürich Tübingen 1972, 43–67.

Paulus spricht konkrete Erfahrungen aus seiner Missionsarbeit an, wenn er an die Korinther schreibt: „Wir verkünden Christus als Gekreuzigten, den Juden ein Anstoß, den Heiden eine Torheit“ (1 Kor 1,22). Tatsächlich widerspricht die christliche Kreuzespredigt nicht nur den Plausibilitäten griechischer Philosophie; sie liegt auch quer zu allen Messias Hoffnungen, die aus dem Alten Testament und dem Frühjudentum bekannt sind.<sup>47</sup> Die jüdischen Widerstände gegen die christliche Verkündigung sind deshalb nur zu verständlich. Justin zufolge wendet der Jude Tryphon gegen das Christusbekenntnis ein: „Daran zweifeln wir, ob der Messias aber auch so ehrlos gekreuzigt wurde, denn aufgrund des Gesetzes ist der Gekreuzigte verflucht“ (dial. 89,2).

Die Widerstände verstärken sich angesichts der entwickelten Christologie, die auch dort die Grenzen alttestamentlich-jüdischer Messias Hoffnung durchbricht, wo sie den „Sohn“ in engster Lebens-, ja geradezu Wesensgemeinschaft mit Gott, dem Vater zeigt: „Mein Herr und mein Gott“, lautet das Christusbekenntnis des „ungläubigen“ Thomas im Johannesevangelium (20,28) – und die jüdischen Widerstände gegen diese Sohn-Gottes-Theologie spiegeln sich in der Vorhaltung, die Jesus nach Joh 10 beim Tempelweihfest in der Halle Salomos gemacht wird: „Du bist ein Mensch und machst dich selbst zu Gott“ (10,33).<sup>48</sup> Die Antwort, daß sich nicht etwa der Mensch Jesus angemäßt hat, Gott zu sein, sondern daß der Sohn Gottes Mensch geworden ist (Joh 1,14; vgl. Phil 2,6–11; Hebr 2,14) und daß Gott, der Vater, seinen Sohn so sehr liebt, daß beide eins sind (Joh 10,30.38), ist ein konsequenter Ausdruck des christlichen Glaubens – aber gleichzeitig ein deutliches Unterscheidungsmerkmal zum Judentum. Zwar sind die Protagonisten des Christus-Bekenntnisses, Johannes und Matthäus, Paulus und Petrus, wohl auch Markus und Lukas, allesamt *Juden* christen, die aus ihrem Glauben an Jesus Christus heraus gerade ihrem Judentum treu bleiben wollten und aus der Heiligen Schrift Israels die Hoffnung auf jenes eschatologisch-neue Heilshandeln Gottes im Tode und der Auferweckung Jesu herausgelesen haben<sup>49</sup>; aber es ist nicht zu leugnen, daß durch das forcierte Christusbekenntnis Gräben zu all jenen Juden

<sup>47</sup> Vgl. C. THOMA, Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994.

<sup>48</sup> Die Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf bildet den theologischen Leitfaden der eindringenden Auslegung des Vierten Evangeliums durch U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1997.

<sup>49</sup> Freilich bestimmt nicht die Suche nach dem „historischen“ Literalsinn, sondern nach dem geistlichen Hintersinn ihre Schriftlektüre, die unter christologischem Vorzeichen steht (vgl. 2 Kor 3,6–21); vgl. zu Paulus TH. SÖDING, Hei-

aufgerissen worden sind, die aus ihrer Treue zur Schrift bei ihrer Tradition bleiben wollten.

Die Konflikte verschärfen sich durch die urchristliche Missionspraxis, die vor allem, aber nicht nur im paulinischen Wirkungskreis gepflegt worden ist: daß Heiden nicht erst beschnitten, sondern allein durch den Glauben in die Gemeinschaft der Abrahamskinder aufgenommen worden sind (Gal 3,6–9; Röm 4,11 f.). Der Kasus war in der Urkirche selbst höchst umstritten. Lukas ruft die Schärfe der Auseinandersetzung in Erinnerung, wenn er als Anlaß des Apostelkonzils notiert: „Von der Partei der Pharisäer traten einige gläubig gewordene auf und sagten: ‚Es ist nötig, sie zu beschneiden und sie anzuleiten, das Gesetz des Mose zu halten‘“ (Apg 15,5; vgl. 15,1: „Wenn ihr nicht beschnitten werdet nach der Sitte des Mose, könnt ihr nicht gerettet werden!“). Hinter diesem Streit steht eine Grundfrage des Kirchen- und des Heilsverständnisses, die aus paulinischer und markinischer, aus lukanischer, johanneischer und matthäischer Sicht – bei allen Unterschieden – letztlich nur vom Grundgeschehen des Wirkens, des Leidens und der Auferweckung Jesu her beantwortet werden kann: daß Gott durch die Sendung seines Sohnes die Abraham gegebene Verheißung (Gen 12,3) wahrmacht, seinen Segen allen Völkern zuteil werden zu lassen; daß es die gläubige Bejahung Jesu im Leben und Sterben ist, die den Willen Gottes erfüllt, und daß deshalb im Horizont des Christusklaubens eine ganz neue Lebensgemeinschaft von Judenchristen und Heidenchristen entsteht (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; auch Eph 2,11–22). Diese Ekklesia tritt nicht etwa, wie später immer wieder behauptet<sup>50</sup>, an die Stelle des Gottesvolkes Israel, sondern lebt in der schon gegenwärtigen Kraft des vollendeten Gottesreiches, wo Juden und Heiden Seite an Seite Gott die Ehre geben, wie Paulus in Röm 15,10 das große Moselied Dtn 32,43 zitiert<sup>51</sup>: „Freut euch, ihr Heiden, zusammen mit seinem Volk!“

*Daraus folgt:* Um der Wahrheit willen dürfen die Unterschiede des Glaubens und der Lebensformen zwischen Juden und Christen nicht

lige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des „Alten Testaments“ bei Paulus (1995) in: DERS., Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 222–247.

<sup>50</sup> Schon im Neuen Testament? J. ROLOFF, der das führende Werk zur ntl. Ekklesiologie vorgelegt hat (Die Kirche im Neuen Testament [NTD.E 10], Göttingen 1993), rechnet bei Matthäus mit einer Substitutionsekklesiologie (ebd. 148–154), bei Lukas mit einem „Selbstausschluß großer Teile des jüdischen Volkes aus dem Gottesvolk“ (ebd. 206), bei Johannes mit einer „Entwicklung“ Israels als Gottesvolk (ebd. 305). Darüber wird kritisch zu diskutieren sein.

<sup>51</sup> Vgl. (auch zum Kontext) M. THEOBALD, Röm II 193.

verschwiegen, sondern müssen offen angesprochen werden. Diese Unterschiede sind nicht marginal, so stark die Gemeinsamkeiten ins Gewicht fallen. Das Christentum ist nicht einfach als Reformjudentum zu verstehen; durch das Bekenntnis zur Auferweckung des Gekreuzigten und durch die programmatische Heidenmission ohne Beschneidungsforderung weist es sich recht bald als „Christentum“ aus (vgl. Apg 11,26), das ohne seine jüdischen Wurzeln nicht lebensfähig wäre, das aber doch in die Kirche aus Juden und Heiden hineinwächst. Sowohl Paulus als auch Lukas, die beiden großen Missionstheologen des Neuen Testaments, haben das klar gesehen und schmerzlich erfahren (vgl. Röm 9,3; Apg 28,23–31). Es mag für Juden schwer erträglich sein, bleibt aber für Christen bindend, mit dem Apostel als Ausdruck ihres Glaubens in einer geschichtlich unauflösbaren Dialektik zu urteilen (Röm 11,28 f.).<sup>52</sup>: „<sup>28</sup>Im Blick auf das Evangelium sind sie Feinde um unserer willen, im Blick auf die Berufung aber Geliebte um der Väter willen,<sup>29</sup>denn unwiderruflich sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes.“

b) *Die komplementäre Ergänzung der dritten These: Gemeinschaft von Juden und Christen auf den Wegen des Lebens*

*Das Bekenntnis zum Gekreuzigten wird eine Häresie, wenn es seine jüdischen Wurzeln abschneidet, und der Weg zu den Heiden wird ein Irrweg, wenn er den Kontakt mit den Juden verliert. Das lebendige Bewußtsein der Heidenchristen, zu einer Ekklesia zu gehören, die durch Jesus Christus wesentlich im Judentum verwurzelt wird, ist hingegen im Epheserbrief noch bezeugt, ja der Nerv der ganzen Ekklesiologie (2,14–18):<sup>53</sup>: „<sup>14</sup>Denn er selbst ist unser Friede, er; der die beiden vereint und die Trennmauer der Feindschaft niedergelegt hat: in seinem Fleisch, <sup>15</sup>das Gesetz der Gebote in seinen Satzungen vernichtend, damit er die zwei in sich zu einem neuen Menschen erschaffe, Frieden stiftend, <sup>16</sup>und die beiden in einem Leib mit Gott versöhne, durch das Kreuz, die Feindschaft tötend in sich selbst. <sup>17</sup>Da er kam, verkündete er Frieden, euch, den Fernen, und Frieden den Nahen; <sup>18</sup>denn durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater.*

Die letzte große Synthese zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Jesus-Traditionen ist wohl Matthäus gelungen – der inso-

<sup>52</sup> Zur Auslegung vgl. U. WILCKENS, Der Brief an die Römer (EKK VI/2), Neukirchen-Vluyn 1980, 257 f.

<sup>53</sup> Vgl. zur Auslegung – und zur theologischen Problematik in der negativen Einschätzung des Gesetzes – H. HÜBNER, An Philemon. An die Kolosser. An die Epheser (HNT 12), Tübingen 1997, 156.168–183.



fern ein wahrhaft ökumenisches Evangelium geschrieben hat.<sup>54</sup> Die Alte Kirche gelangt demgegenüber recht bald an zwei Irrwege: den des (pseudepigraphen) Barnabasbriefes, zwar die Normativität des „Alten Testaments“ zu postulieren, aber seine exklusive Geltung für die Christen zu reklamieren, und den des Markion, das Neue Testament vom Alten zu lösen und die Identität des Schöpfers mit dem Erlöser zu leugnen.<sup>55</sup> Auf keinen dieser Wege durfte die Kirche gehen; beide werden der Bibel Israels und dem Judentum nicht gerecht; beide hätten verheerende Folgen für die christliche Theologie: „Barnabas“ braucht im Grunde das Neue Testament nicht mehr, da er die gesamte Christologie und Ekklesiologie in das Alte Testament hineinprojiziert, freilich um den Preis einer massiven Moralisierung des Evangeliums; Markion muß das Neue Testament verstümmeln, Lukas aber und Paulus, die allein er gelten lassen will, muß er von zahlreichen „Judaismen“ reinigen. Umgekehrt zeigt sich theologiegeschichtlich deutlich genug, daß die Kirche der Versuchung der Gnosis erlegen wäre, wenn sie nicht, gebunden vor allem durch Paulus, Matthäus, Lukas und Johannes, am „Alten Testament“ festgehalten hätte, und daß es in späterer Zeit nicht gelungen wäre, den Arianismus als Mythologisierung des Evangeliums zu entlarven<sup>56</sup>, wenn nicht die paulinische wie die johanneische Christologie den Ton angegeben hätten, die – auf so unterschiedliche Weise – einerseits die Zugehörigkeit Jesu zum jüdischen Volk akzentuieren und andererseits in Aufnahme und Weiterführung spätalttestamentlicher und frühjüdischer Weisheitstheologie seine volle Teilhabe am Wesen und Handeln Gottes zur Sprache bringen.

Das Verhältnis zu den Juden, das den Christen von ihrem Ursprung im Christusgeschehen aufgegeben ist, wäre unzureichend bestimmt, wollte man es allein auf den Gedanken der Toleranz abstellen. Toleranz ist eine königliche Tugend<sup>57</sup>; ihr ethischer Wert ist unbestreitbar; sofern

<sup>54</sup> Vgl. U. LUZ, Die Jesusgeschichte des Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1993.

<sup>55</sup> Vgl. TH. SÖDING, Alles neu!? Neutestamentliche Anmerkungen zum Verhältnis zwischen den Testamenten, in: G. STEINS (Hg.), Leseordnung. Altes und Neues Testament in der Liturgie. Sonderheft Gottes Volk, Stuttgart 1997, 78–91.

<sup>56</sup> Vgl. A. GRILLMEIER, Christus licet uobis invitis deus. Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft (1979), in: DERS., Fragmente zur Christologie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, Freiburg–Basel–Wien 1997, 81–111, bes. 98–105.

<sup>57</sup> Zum Begriff der Toleranz und seiner theologischen Relevanz vgl. die erhellenden Differenzierungen von H. WEDER Eleutheria und Toleranz (1982), in: DERS., Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 309–321.

sie aggressionshemmend und humanisierend wirkt, ist sie schwer zu ersetzen. Doch ihr Wesen ist Unparteilichkeit, im besten Fall Großherzigkeit, nicht aber schon, was am Ende allein zählt: Liebe (vgl. 1 Kor 13,13). Das Verhältnis der Christen indes zu den Juden kann nur durch Liebe bestimmt sein. Denn Liebe ist die Grundforderung Jesu, weil sie die grundlegende Gotteserfahrung und Gottesverkündigung Jesu ist. Liebe respektiert und toleriert nicht nur; sie nimmt Anteil, gewährt Leben, hilft, unterstützt, kann auch ertragen und mit-leiden (1 Kor 13,4–7) und ist – alt- wie neutestamentlich – in all dem Zustimmung zum Schöpfungs-, Erwählungs- und Vollendungshandeln Gottes.<sup>58</sup> Diese Liebe gilt im Sinne Jesu vorbehaltlos allen Geschöpfen Gottes. Als Bejahung der Liebe Gottes formt sie sich gegenüber den Juden als Bejahung der Erwählung, die Gott seinem Volk hat zuteil werden lassen, und des ewigen Bundes, in den er sein Volk hineingerufen hat. Im Neuen Testament hat Paulus diese Konsequenz reflexiv in Röm 9–11 gezogen. „Ganz Israel wird gerettet werden“ (Röm 11,26), ist keine spontane, unvermittelte Eingebung, sondern die zwingende Konsequenz seiner Theologie der Gerechtigkeit Gottes.<sup>59</sup>

Mit seiner Erinnerung an die Liebe Gottes zu seinem Volk Israel (Röm 9,13; Mal 1,2 f.), die zur Verheißung endgültiger Rettung führen muß, wird Paulus – vielleicht in dieser Deutlichkeit als einziger neutestamentlicher Autor – Jesus in dem gerecht, was er für Israel sein wollte und im Lichte des neutestamentlichen Gottesglaubens war, ist und sein wird. Jesus hat sich bis in die Stunde seines Sterbens hinein nicht von den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10,6; 15,24) abgewendet, denen er in Gottes Namen nachgegangen ist, um sie zu suchen (Lk 15,3–10), sondern ist ihnen bis zum letzten in Liebe zugewandt geblieben. Nur so hat das Sterben Jesu „für die vielen“ Sinn (Mk 14,24; vgl. 10,45). Es gehört zu den schrecklichen Sünden der Christenheit, dies immer und immer wieder vergessen und verleugnet zu haben; und es gehört zu den entscheidenden Herausforderungen heutiger Theologie, *diese* ursprüngliche Wahrheit des Heilshandelns Gottes, dem sich die Hoffnung der Christen einzig und allein verdankt, neu zu entdecken und in der Praxis des Glaubens zu bewähren. Die Leitlinie zieht Paulus

<sup>58</sup> Vgl. Th. SÖDING, Art. Liebe: ThBLNT 2 (2000) [im Druck].

<sup>59</sup> Eine eigene Frage ist, wie diese Rettung sich vollzieht. Paulus wird weder an einen finalen christlichen Missionserfolg noch an einen „Sonderweg“ ohne Christus, sondern an ein Offenbarungsgeschehen im Kontext der Parusie gedacht haben; vgl. O. HOFIUS, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11 (1986), in: DERS., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 175–202.

aus, wenn er in Röm 9,4 f. vom heilsgeschichtlichen Primat Israels spricht: „<sup>4</sup>Sie sind Israeliten, ihrer sind die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesschlüsse, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheißungen, <sup>5</sup>ihrer sind die Väter, und dem Fleische nach entstammt ihnen der Messias.“

*Daraus folgt:* So notwendig es war und ist, die Christologie weit zu entwickeln, damit die Dimensionen des Heilshandelns Gottes besser erkannt werden können, so verheerend wäre es, würden auf dem Antlitz des Erhöhten nicht mehr die Züge des Juden Jesus sichtbar; und so konsequent der Weg der Evangeliumsverkündigung „in alle Welt“ führen mußte (Mk 28,16–20), so inkonsequent ist das faktische Resultat, daß zur Kirche nahezu ausschließlich Heidenchristen gehören und Judenchristen schon im 2. Jahrhundert an den Rand gedrängt worden sind. Das Judentum kann für Christen keine „fremde“ Religion sein, schon gar kein theologischer Anachronismus, sondern nur ein lebendiges Gegenüber, das den Christen zu helfen vermag, aus jüdischen Wurzeln ihr Bekenntnis zu Jesus Christus zu leben und zu verstehen. Das gilt, wie die historischen Erfahrungen lehren, vor allem für das Bekenntnis zum *einen* Gottes (Dtn 6,41), aber auch für die Wahrnehmung der Geschichte als Ort des Offenbarungshandelns Gottes und für die ethische Konsequenz des Glaubens.<sup>60</sup>

Am Ende bleibt für Christen, sich die große Bitte des judenchristlichen Apostels Paulus für die Juden zu eigen zu machen (Röm 10,1): „Ich sehne mich in meinem Herzen danach und bete zu Gott für sie, daß sie gerettet werden.“

---

<sup>60</sup> N. LOHFINK sieht das Gesellschaftliche und Soziale als „verlorene Dimension“, die das Christentum vom Judentum wiedergewinnen kann: *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Freiburg–Basel–Wien 1987.

AUGSTEIN, Rudolf: Jesus Menschensohn. Hoffmann und Campe Verlag. Hamburg 1999. 573 Seiten, Ln., 54,- DM.

Mit rührender Mühe und stupendem Fleiß will A. nachweisen, daß das Christentum samt seiner jüdischen Vorgeschichte eine einzige Geschichte von Irrtum, Betrug und Heuchelei ist. Glaubt der Herausgeber des „Spiegel“ im Ernst daran, daß es diesen Leuten gelang, die Welt 2000 Jahre lang hinters Licht zu führen? Immerhin verschwand das Gespenst des Kommunismus schon nach 150 Jahren von der Bühne Europas, und wahrhaftig auf gespenstische Weise. Die meiste Mühe verwendet A. darauf zu zeigen, daß an der Geschichte Jesu, wie sie in den Evangelien erzählt wird, fast alles fiktiv ist: Jesus ist nicht in Bethlehem geboren; die Bergpredigt ist eine „mythische Angelegenheit“ (S. 395); Wunder hat er nie getan, die ihm zugeschriebenen Gleichnisse nie erzählt; die Passion samt Tempelaustreibung, Verrat des Judas, Verleugnung des Petrus, Prozeß und Kreuzigung: das alles kann so nicht gewesen sein. Über den wirklichen Jesus wissen wir „so gut wie nichts“ (S. 216). „Am verlässlichsten jesuanisch erscheint immer noch Jesu Verhalten hart am Rande der Tora-Legalität“ (S. 181). Da hätten wir also, wenn das richtig wäre, nach der Beseitigung aller anderen Wunder, ein ganz neues, rein literarisches: vier unglaublich realistische Märchen! Welche Genies haben Jesu Gleichnisse erfunden und sich das alles ausgedacht?

A.s Buch bräuchte den Exegeten nicht weiter zu berühren, wäre da nicht eine unbegleichte Beobachtung: Bei allem Dilettantismus geht A. im Grunde doch genauso vor, wie es vielfach die zünftige historisch-kritische Exegese tut. Und es ist frappierend, wie oft sich A. für das Urteil „fiktiv“, „legendär“, „nachösterlich“ mit Recht auf exegetische Autoritäten berufen kann. Sein Anspruch, die historisch-kritische Exegese an ihr konsequentes Ende zu führen, ist nicht völlig unberechtigt. So wie diese Exegese heute zum Teil betrieben wird, ist sie eben nicht historisch-kritisch, sondern historisch-skeptizistisch. Mit dieser Methode hat Jean Hardouin (1646–1729) „bewiesen“, daß ein Großteil der klassischen antiken Literatur in Wirklichkeit von Mönchen des 14. Jahrhunderts verfaßt wurde. Der Historiker weiß, daß grundsätzlich jedes historische Zeugnis angezweifelt werden kann, der konsequente historische Skeptizismus jedoch zu lauter Absurditäten führt (vgl. H.-I. Marrou, Über die historische Erkenntnis, München 1973, 144–171). Und leider ist die moderne Exegese als ganze noch weit entfernt von der Einsicht, die H.-I. Marrou schon 1954 formulierte: Die Vorstellung, man könne das Zeugnis der Evangelien auseinandernehmen und durch (literar- und redaktionskritische) Trennung von Weizen und Spreu einen Kern authentischer „Fakten“ herauschälen, ist naiv (ebd. S. 127 f.). Schließlich hat A. auch recht, wenn er darauf besteht, daß die Frage nach der Historizität der Auferstehung Jesu wesentlich ist und H. Conzelmanns Behauptung, diese Frage müsse „als irreführend aus der Theologie ausgeschieden“ werden (Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München 1967, 228), unsinnig (S. 116). Und mit Recht mokiert sich A. über die Kerygma-Theologie, die alles Historische für belanglos erklärt (vgl. S. 368 zu A. Lindemann). Manche Theologen sind offenbar der Meinung, man könne sich dem Vorwurf, an Nonsense zu glauben, ganz einfach dadurch entziehen, daß man alles Wunderhafte an der Person und Geschichte Jesu als narrative Theologie preisgibt. A.s Buch könnte sie eines Besseren belehren. Es wird wohl dabei bleiben, daß das Evangelium „den Juden als Ärgernis und den Heiden als Nonsense“ gilt (vgl. 1 Kor 1, 23).

Marius Reiser, Mainz



GLONNER, Georg: Zur Bildersprache des Johannes von Patmos. Untersuchung der Johannesapokalypse anhand einer um Elemente der Bildinterpretation erweiterten historisch-kritischen Methode. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 34. Münster: Aschendorff Verlag 1999, IX und 300 Seiten, geb., o. Preis.

Diese Münchner Dissertation (Betreuer: J. Gnllka) „hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Bildersprache und die sich daran knüpfende Theologie der Offb zu untersuchen“ (S. 3). Die „einleitenden Vorüberlegungen“ behandeln die Apokalyptik, Einleitungsfragen zur Offenbarung des Johannes und die menschliche Bildersprache (S. 1–64). Darauf werden vier Texte behandelt (Offb 18, 9–24; 13, 1–18; 4, 1–11; 10, 1–11) (S. 65–238). Es folgen noch Bemerkungen zur Ikonographie, zur „Botschaft der Offb für die Gegenwart“ und die „Ergebnisse“ (S. 239–268). Den Beschluß macht ein Literaturverzeichnis und ein „Textstellenverzeichnis“.

Für den Vf. gibt es keine Probleme, er hat auf alles eine Antwort, und die Antwort ist stets ganz einfach, ob er die Fragen nun klar entscheidet oder ob er sie offen läßt. Bei den Asidäern beginnt die Apokalyptik und wird über die Pharisäer an Paulus vermittelt. „Wie weit nun Paulus aber nach seiner Bekehrung selbst apokalyptisch dachte, kann heute nicht mehr entschieden werden“ (S. 34). „Beim Johannesevangelium, das durch die präsentische Eschatologie charakterisiert ist, ist noch nicht mit Sicherheit bestimmbar, wie weit es die Apokalyptik adaptiert oder sie gar überwunden hat“ (S. 34). „Hengel ... möchte unter allen Umständen die einheitliche Verfasserschaft des *Corpus Iohanneum* wahren. ... Frey weist die Unmöglichkeit dieser These für Evangelium und Apokalypse nach, wagt aber keinen offenen Widerspruch gegen seinen Lehrer“ (40). Hengel hat übersehen, daß „die Ineinsetzung etwa durch Irenäus und Polykrates“ (ein ganz neuer Kirchenvater; der Vf. meint wohl Polykarp) „primär ... tendenziös ausgerichtet“ ist; „eine Lektüre der Väter“ hätte ihn schnell aufklären können (S. 40). „Kümmels These, Johannes habe mit seiner holprigen Sprache bewußt die Sprache des einfachen Mannes gewählt“, ist „nicht haltbar. Die Antike verlangte nach einer meisterhaften Redekunst“ (S. 45). „Das Gericht, das Johannes verkündet, ist von der tatsächlichen historischen Situation getrennt und kann genaugenommen übermorgen wie in zehntausend Jahren eintreten, das hängt ganz vom Willen Gottes ab; nur daß es kommen wird, das gilt als sicher“ (S. 105). Der Rezensent war nicht bereit, weiter zu lesen. Der Vf. dieser Darlegungen betreibt eine Wissenschaft ganz eigener Art. Es ist nicht zu hoffen, daß diese Art Schule macht.

Marius Reiser, Mainz

SPEYER, Wolfgang: Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Kleine Schriften II (WUNT 116). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1999. X, 303 Seiten, Ln., 168,- DM.

Der Vf., ein Kenner von Antike und Christentum samt der darauf basierenden Kulturgeschichte, wie es nur wenige gibt, hat in diesem Band eine Reihe von 14 meist an entlegener Stelle publizierten Aufsätzen aus den letzten Jahren gesammelt und mit einer Einleitung versehen, die leitende Grundgedanken und Gesichtspunkte angibt (S. 1–13). Die Themen: „Töten als Ritus des Lebens. Zum Sinn des Opfers“; „Fluchmächte und Dämonen“; „Dekadenzempfinden und Sehnsucht nach den für machtvoll gehaltenen Anfängen“; „Der Dichter in der Einsamkeit“; „Toleranz und Intoleranz in der Alten Kirche“; „Das christliche Ideal der geschlechtlichen Askese in seinen negativen Folgen für den Bestand des Imperium Romanum“; „Der kirchliche Heilige als religiöses Leitbild in der Kirchengeschichte“; „Über die Uneindeutigkeit des Barbarischen“; „Die Griechen und die Fremdvölker“; „Kulturwandel und Wanderungen in Europa“; „Zur Identität des Menschen“. Dazu kommen zwei Aufsätze über den Bibeldichter Dracontius, die zeigen, wie

diesem die angestrebte Verbindung von altgläubiger Antike und jüdisch-christlicher Sicht nur unvollkommen gelang.

Der Vf. breitet nicht einfach religions- und kulturgeschichtliches Material aus, um es dann dem Leser zu überlassen, was er damit anfangen will; er zeigt immer wieder die Nachwirkungen und die Lebendigkeit bestimmter Haltungen und Sichtweisen bis in die unmittelbare Gegenwart auf und bietet zudem eine religionsphilosophische Deutung. Denn: „Eine Wissenschaft, die auf Theologie und Philosophie verzichtet, verengt den Blick auf Vordergründiges und Ephemerer“ (Vorwort). Aus seiner vornehm vorgetragenen christlichen Sicht macht er kein Hehl; die rahmenden Beiträge sind geradezu ein Bekenntnis zum Gott Abrahams und seiner unüberbietbaren Offenbarung in Jesus Christus. So beschließt den Aufsatz über das Opfer konsequent ein „Ausblick auf das ‚eine‘ Opfer Jesu Christi“ (S. 46–48), und der letzte Beitrag formuliert „das einzige Entweder-Oder“, vor dem die Menschheit im Letzten steht: das Ja oder Nein zu ihrem Schöpfer und dessen Schöpfungsordnung. Diese Auffassung hängt mit einer religionsgeschichtlichen Feststellung des Vf. zusammen. Danach ist die Erkenntnis der überkosmischen Transzendenz Gottes in der jüdisch-christlichen Tradition das eigentlich Neue gegenüber allen Konzeptionen der antiken Umwelt, die platonische eingeschlossen. Grundsätzlich gilt: „Alle wesentlichen Strukturelemente der neuzeitlichen europäischen Kultur sind aus dem griechischen, römischen und christlichen Altertum ableitbar“ (S. 69). Den spezifischen Beitrag der Griechen zur Kulturgeschichte Europas sieht der Vf. in der Begründung von Philosophie und Wissenschaft, den der Römer in ihrem „eigentlichen Sinn für Ordo in Staat und Gesellschaft“, den der Juden im Glauben an den „transzendenten Schöpfer-Erhalter und Erlöser-Gott“ (S. 234). Vier antike Städte gewannen deshalb hohe Bedeutung für die europäische Kultur: Athen, Alexandrien, Rom und Jerusalem (S. 257).

Das religionsphilosophische Denken des Vf.s ist geprägt vom Gedanken der Ambivalenz alles Wirklichen in den Polaritäten von Leben und Tod, Segen und Fluch, Gott und Dämon, Ordnung und Chaos, Kultur und Barbarei. Dabei zeigt er immer wieder, daß es nicht genügt, nur auf die Ambivalenz dieser Polaritäten zu schauen, sondern auch ihre Komplementarität zu sehen. „Zuviel Kosmos vermag eine Kultur auf die Dauer nicht auszuhalten. Nur die Einbindung der stets verborgenen, aber vorhandenen Chaosmächte kann diese leben- und damit kulturfördernd nutzen“ (S. 224). Da sich Ende und Anfang berühren, muß uns auch „der gegenwärtige Zerfall der europäischen Hochkultur“, „nicht nur in Angst und Hoffnungslosigkeit versetzen ..., es sei denn ..., daß die gegenwärtige Krise des Geistes und der Seele einen qualitativen Sprung hervorbringt, die Mutation in ein postkulturelles und damit auch in ein posthumanes Zeitalter, in dem die Ehrfurcht vor dem Heiligen und die Scham die Erde für immer verlassen haben“ (S. 260). Damit ist der Scheideweg, an dem die heutige Kultur steht, klar bezeichnet.

Marius Reiser, Mainz

LANDMESSER, Christof: Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft (WUNT 113). Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1999. XVI, 586 Seiten, Ln., 198,- DM.

Soll man es als Kuriosum oder als alarmierendes Zeichen werten? In einer exegetischen Reihe erscheint eine Dissertation, die nach dem katholischen Fächerkanon rein fundamentaltheologischen Charakter hat. Mit Exegese hat sie nur insofern etwas zu tun, als sie die Fundamentaltheologie einiger Exegeten herausarbeitet und kritisch beleuchtet. Nur im Zusammenhang mit R. Bultmanns Thesen zum biblischen Wahrheitsbegriff begegnet exegetische Argumentation (S. 209–253), die aber kaum über Bekanntes hinausführt und sich damit begnügt, Bultmanns Sicht als unhaltbar zu erweisen. Die neuere Diskussion darüber, ob es einen eigenen biblischen Wahrheitsbegriff gibt, wird ausgeblendet (vgl.

dazu A. Kreiner, Ende der Wahrheit?, Freiburg 1992, 306–336). Die Untersuchung ist in vier Teile gegliedert. Im 1. Teil wird der Wahrheitsbegriff erarbeitet, der die inhaltliche Wahrheit „der Theologie bzw. der neutestamentlichen Wissenschaft“ „angemessen zur Geltung bringen“ kann (S. 1). Diesen nennt der Vf. den „semantisch-ontologischen Wahrheitsbegriff“. Der 2. Teil stellt einen anderen, den „existential-ontologischen Wahrheitsbegriff“ Heideggers und Bultmanns vor (S. 111–323). Der 3. Teil behandelt die „Diskussion um die Wahrheitsfrage in der gegenwärtigen neutestamentlichen Hermeneutik“ an drei exemplarischen Beispielen: Peter Stuhlmacher, Klaus Berger und Hans Weder (S. 327–422). Der 4. Teil soll erläutern, was der empfohlene Wahrheitsbegriff „im Rahmen der neutestamentlichen Wissenschaft zu leisten in der Lage ist“ (S. 427). Am Schluß stehen Literaturverzeichnis und Register (S. 507–586).

Im Anschluß an Lorenz B. Puntel hält der Vf. die Proposition, d. h. den in Sätzen formulierten Sachverhalt, für den primären Wahrheitsträger. Daher setzt die Untersuchung mit sprachtheoretischen Überlegungen (J. L. Austin, G. Frege, N. Rescher) ein. Da aber Sätze nicht isoliert dastehen, unterliegen sie, um als wahr gelten zu können, dem Kriterium der – kontextuell orientierten – Kohärenz, die ihrerseits Umfassendheit, Konsistenz und Zusammengefügtheit verlangt. Dieser Wahrheitsbegriff knüpft am landläufigen („intuitiven“) Wahrheitsverständnis an; er ist einsichtig und verdient grundsätzlich Zustimmung. Da außer Gott aber niemand den umfassenden Überblick über alle Sachverhalte hat, bleiben uns pragmatische Entscheidungen, die letztlich nicht mehr begründbar sind, bei der Auswahl der konsistenten Propositionen nicht erspart. Damit kommt ein „Präferenzkriterium“ ins Spiel, dessen besondere hermeneutische Rolle für die Theologie im letzten Teil der Untersuchung deutlich wird.

Von diesem Wahrheitsverständnis her ist das Ergebnis des 2. Teils der Untersuchung nicht überraschend: „Was beim frühen Heidegger und bei Bultmann unter dem Titel der Wahrheit als Eigentlichkeit diskutiert wird, ist nicht die traditionelle Wahrheitsproblematik oder das intuitive Wahrheitsverständnis, sondern es wird ein bestimmtes Thema existential-ontologischer Analyse mit dem Titel ‚Wahrheit‘ versehen“ (S. 331). In der Terminologie, meint Thomas von Aquin zu Beginn seiner *Summa contra gentiles*, nachdem er programmatisch Spr 8,7 zitiert hat, solle man nach dem Rat des Philosophen (Aristoteles) dem *multitudinis usus* folgen. Die Beherzigung dieses Rats würde uns viel Ärger und noch mehr Mißverständnisse ersparen. In der Konzeption Stuhlmachers, die weithin zustimmend referiert wird, vermißt der Vf. „eine Klärung des semantischen Wahrheitsbegriffs und eine Klärung des Begriffs der diskursiven Verifikation“ (S. 361). In den Konzeptionen Bergers und Weders findet er, bei richtigen Einsichten, verwirrende Inkonsistenzen und Widersprüche im Wahrheitsbegriff. So etwa, wenn Berger wissenschaftliche Wahrheit und „Lebens-Wahrheit“ grundsätzlich unterscheiden möchte oder nach Weder Wirklichkeit und Wahrheit nur teilweise kongruent sind (vgl. S. 407 f.). Es fällt auf, daß der Vf. keine katholischen Exegeten behandelt hat. Bedeutet dies, daß dort die Welt des Wahrheitsbegriffs (noch) in Ordnung ist?

Die entscheidende Schwäche und Problematik des Unternehmens offenbart der letzte Teil der Untersuchung. Der Vf. hat ja nicht etwa einen speziellen Wahrheitsbegriff für die neutestamentliche Wissenschaft erarbeitet, was absurd wäre, sondern den Wahrheitsbegriff, den die Theologie wie alle anderen Wissenschaften voraussetzen sollte (vgl. S. 427 f.). Jetzt müßte dieser Wahrheitsbegriff mit der konkreten Aufgabe des Exegese vermittelt werden. Der Vf. versucht es, indem er zunächst die allgemeine Aufgabe der neutestamentlichen Wissenschaft bestimmt: Sie bestehe darin, „das Sprachpotential der neutestamentlichen Texte adäquat zur Geltung zu bringen“ (S. 428). Aber Trivialitäten helfen hier nicht weiter. Die Betrachtungen über das „Strukturpotential“ und das „Intelligibilitätspotential“ neutestamentlicher Texte (S. 432–496) haben bestenfalls noch essayi-

stischen Charakter. Statt dessen wären jetzt die einschlägigen hermeneutischen Fragen zu stellen: Wie gewinnen wir die Wahrheit, die die biblischen Texte zur Sprache bringen? Wie übersetzen wir sie in unsere Sprache und Welt? Welche Rolle spielen dabei der Kanon, die *Regula fidei* und die Bekenntnisse der frühen Konzilien? Wie wirken Gewissen und Einsicht des einzelnen mit Konfession und Kirche zusammen? Der Vf. kommt zwar auf solche Fragen zu sprechen, aber unsystematisch und sporadisch. Seinen Ausführungen fehlen Kohärenz und Konsistenz. Die Hauptverbindung zu seinen Überlegungen im 1. Teil stellt die Wahl des Präferenzkriteriums für das Neue Testament her. Dieses lautet: Jesus Christus als Mitte der Schrift. Um diese Einsicht zu gewinnen, bräuchten wir allerdings keine Untersuchung über den Wahrheitsbegriff. So hilfreich und nützlich also die ersten drei Teile der Untersuchung sind, so unbefriedigend ist der letzte. Er wäre besser unterblieben, da er leisten sollte, was er nicht konnte: eine Hermeneutik. Am Schluß steht die Einsicht: So richtig es ist, daß der Exeget sich ein wenig um Fundamentaltheologie kümmern sollte und die Voraussetzungen reflektieren, unter denen er arbeitet – er kann und soll sich seine Fundamentaltheologie nicht selbst erarbeiten. Auch hier gilt das Präferenzkriterium.

Marius Reiser, Mainz

SCHNEIDER, Bernhard: Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und deutsche katholische Presse 1815–1848. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B, Forschungen 84. Paderborn – München – Wien – Zürich: Verlag Ferdinand Schöningh 1998, 424 Seiten, Ln., 108,- DM.

In der vorliegenden Freiburger Habilitationsschrift wird eine für den deutschen Katholizismus sehr bewegte Epoche in den Blick genommen. Deutlich waren in der Restaurationszeit und im Vormärz noch die Auswirkungen der Katholischen Aufklärung zu spüren, mit denen der Vf. sich bereits in verschiedenen anderen Publikationen beschäftigt hat. Unübersehbar drängte nun allerdings der Ultramontanismus nach vorn. Ab etwa 1820 erlebte das katholische Pressewesen in Deutschland einen großen Aufschwung. Zu den Themenbereichen, die dabei eine wichtige Rolle spielten, gehörten zwangsläufig die Revolutionen von 1789 und 1830, die sich zwar im Ausland ereigneten, die aber dennoch in vielfacher Weise die politische und gesellschaftliche Entwicklung in Deutschland beeinflussten und auch nach theologischer Deutung riefen.

Schneider befaßt sich zunächst mit den Rahmenbedingungen der katholischen Presse in den Jahren 1815 bis 1848 (u. a. mit Programmatik, Preis, Auflage und Leserschaft) und unterscheidet dabei ultramontane, aufklärerische, Tübinger, hermesianische und sonstige Zeitschriften (S. 35–94). Im zentralen Kapitel der Arbeit geht er der Frage nach, wie die Französische Revolution von 1789 und die Herrschaft Napoleons von den genannten Zeitschriften rezipiert worden sind (S. 95–193). Weiter untersucht er die katholische Presse hinsichtlich folgender Themen: Restauration in Frankreich (S. 194–216), Julirevolution und Julimonarchie (S. 217–262), Belgische Revolution von 1830 (S. 263–307), Gründung des belgischen Staates (S. 308–329). Darüber hinaus bemüht sich Schneider in einer stärker systematisierenden Perspektive, die bisher behandelten Einzelaussagen zu einer katholischen Revolutionstheorie in Restaurationszeit und Vormärz zu verdichten (S. 330–352). Abschließend behandelt der Vf. die konfessionelle Kontroverse, die sich an der Revolutionsfrage entzündete (S. 353–376).

Der rezeptionsgeschichtliche Ansatz, den Schneider verfolgt, bietet den Vorteil, daß nicht in erster Linie große Männer und große Ereignisse zu Wort kommen. Hier wird vielmehr deutlich, wie im beginnenden Zeitalter der Massenkommunikation – die Untersuchung erfaßt übrigens 40 Zeitschriften – eine relativ breite katholische Leserschaft das Problem der Revolution wahrnahm. Denn in Ermangelung eigener Erfahrungen beobach-



teten die deutschen Katholiken das Geschehen in den Nachbarländern sehr genau. Letztlich führte dies dazu, daß sie 1848 über Leitbilder und Strategien verfügten, die es ihnen ermöglichten, effektiv zu agieren und eine Reihe von Freiheiten zu erringen. Es sei nur daran erinnert, daß sich im Jahre 1848 zahlreiche kirchliche Vereine bilden konnten und daß damals der erste „Katholikentag“ und die erste „Bischofskonferenz“ zusammentraten.

Seit den 30er-Jahren wurde die deutsche katholische Presselandschaft eindeutig durch die ultramontanen Blätter dominiert, die allerdings zum Thema Revolution durchaus verschiedene Ansichten vertraten. Zwar wurde die Französische Revolution von 1789 allgemein negativ beurteilt (und wurden als Ursachen übereinstimmend mangelnde Religiosität und Sittlichkeit genannt – gelegentlich auch Verschwörungen von Freimaurern), doch schied sich an den Ereignissen der Jahre 1830/31 die Geister. Einzelne ultramontane Autoren konnten nämlich dem Zusammengehen katholischer und liberaler Kräfte in Belgien und Frankreich positive Seiten abgewinnen. Gleichzeitig eröffnete sich ihnen damit ein Zugang zum Thema der Freiheit. Andere ultramontane Autoren blieben dem Liberalismus gegenüber reservierter. Der Vf. weist darauf hin, daß die vielfach für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts angenommene Einheit des deutschen Ultramontanismus nie bestanden habe und demzufolge in der zweiten Hälfte nicht verlorengehen konnte.

Bernhard Schneiders Buch beeindruckt nicht nur durch die Fülle des verarbeiteten Materials und die Kompetenz bei der Behandlung des gewählten Themas, es ist auch spannend zu lesen – gerade angesichts der Tatsache, daß es dem Vf. gelingt, einige Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen. Wer sich mit der katholischen Vorgeschichte der Revolution von 1848 wie auch mit der katholischen Alltagsgeschichte des 19. Jahrhunderts befaßt, wird das Werk mit Gewinn lesen. Fehler lassen sich in dem gründlich lektorierten Band übrigens nur mit Mühe entdecken (einer der wenigen Fehler: das Personenregister, S. 412, nennt als Belegstelle für Joseph Ignaz Ritter S. 15; dort geht es allerdings um Joachim Ritter).

Norbert Wolff, Benediktbeuern

HANHART, Robert: Studien zur Septuaginta und zum hellenistischen Judentum. Hg. von Reinhard Gregor Kratz. Forschungen zum Alten Testament 24. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1999. 298 Seiten, geb., 198,- DM.

Die Sammlung der Studien Robert Hanharts, des langjährigen Leiters des Septuaginta-Unternehmens der Göttinger Akademie der Wissenschaften und Editors zahlreicher Textausgaben, bedarf, wie der Herausgeber im Vorwort mit Recht behauptet, für die Fachwelt keiner näheren Begründung. Die Studien sind so ausgewählt und arrangiert, daß das originelle Gesamtbild Hanharts von der Entstehung und der Geschichte sowie vom Wesen und den Nachwirkungen der Septuaginta im Rahmen des hellenistischen Judentums und des frühen Christentums sichtbar wird. Denn für Hanhart sind die Septuaginta und das hellenistische Judentum zwei Seiten einer Medaille. Dem Autor und dem Herausgeber gebührt Dank für das Zustandekommen dieser willkommenen Sammlung.

Ernst Haag, Trier

- ARINZE, Francis: Begegnung mit Menschen anderen Glaubens. Den interreligiösen Dialog verstehen und gestalten. Hilfen zum christlichen Leben. München: Verlag Neue Stadt 1999. 96 Seiten, geb., 19,80 DM.
- BRANDSCHEIDT, Renate: Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form und traditionsgehistorische Untersuchung zum Buch Kohelet. Trierer Theologische Studien 64. Trier: Paulinus Verlag 1999, 540 Seiten, kart., 98,- DM.
- CONTERIUS, Wilhelm Djulei: Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende-Indonesien. Studien zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission. Deutsche Hochschulschriften 1170. Egelsbach: Verlag Dr. Hänsel-Hohenhausen 1999. 158 Seiten, brosch., 68,- DM.
- DASSMANN, Ernst: Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1999, 272 Seiten, kart., 37,- DM.
- DOERING, Lutz: Schabbat. Texte und Studien zum Antiken Judentum. Sabbathalacha und -praxis im antiken Judentum und Urchristentum. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1999, geb., 198,- DM.
- DÜCKERS, Stefan: Pathos der Distanz. Zur theologischen Physiognomie und geistesgeschichtlichen Stellung Erik Petersons. Studien zur systematischen Theologie und Ethik. Band 20. Münster: LIT Verlag 1999. 304 Seiten, brosch., 49,80 DM.
- FIUZA, Luis Quinteiro / NOVO, Alfonso (Hg.): En Camino hacia la gloria (Miscelánea en honor de Mons. Eugenio Romero Pose). Revista „Compostellana“ Instituto Teológico. Santiago de Compostela 1999. 976 Seiten, geb., o. Pr.
- GESTRICH, Christof (Hg.): Gott der Philosophen – Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende. Beiheft zur Berliner Theologischen Zeitschrift. Berlin: Wichern Verlag 1999, 196 Seiten, kart., 34,- DM.
- HOFF, Johannes: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 1999, 344 Seiten, brosch., 88,- DM.
- KLAUCK, Hans-Josef: Durchkreuzte Lebenspläne. Biblische Wegweisungen. Franziskanische Impulse 4. Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1999, 124 Seiten, brosch., 16,80 DM.
- KLAUCK, Hans-Josef: Vom Zauber des Anfangs. Biblische Besinnungen. Franziskanische Impulse 3. Werl: Dietrich-Coelde-Verlag 1999, 172 Seiten, brosch., 19,80 DM.
- KROPAČ, Ulrich: Naturwissenschaft und Theologie im Dialog. Umbrüche in der naturwissenschaftlichen und logisch-mathematischen Erkenntnis als Herausforderung zu einem Gespräch. Studien zur systematischen Theologie und Ethik Band 13. Münster: LIT Verlag 1997, XVII und 394 Seiten, geb., 69,80 DM.
- MENSEN, Bernhard SVD (Hg.): Arbeit. Akademie Völker und Kulturen, St. Augustin, Band 22. Nettetal: Steyler Verlag 1999, 124 Seiten, kart., 29,80 DM.
- MIOTK, Andrzej: Das Missionsverständnis im historischen Wandel. Am Beispiel der Enzyklika „Maximum illud“. Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin. Band 51. Nettetal: Steyler Verlag 1999. 265 Seiten, brosch., 48,- DM.

- MOSIS, Rudolf: Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament: Reihe Forschung zur Bibel Band 93. Würzburg: Echter Verlag 1999, 396 Seiten, brosch., 48,- DM.
- NAY, Reto: Jahwe im Dialog. Kommunikationsanalytische Untersuchung von Ez 14, 1–11 unter Berücksichtigung des dialogischen Rahmens in Ez 8–11 und Ez 20. *Analecta Biblica* 141. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1999, XII und 424 Seiten, kart., 50 000,- Lit.
- PINCKAERS, Servais: Das geistliche Leben des Christen. Theologie und Spiritualität nach Paulus und Thomas von Aquin. Reihe: AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie – Band XVII/2. Paderborn: Bonifatius Verlag 1999, 342 Seiten, geb., 78,- DM.
- SCHNEIDER, Athanasius: „Propter sanctam ecclesiam suam.“ Die Kirche als Geschöpf, Frau und Bau im Bußunterricht des Pastors Hermae. *Studia Ephemeridis Augustinianum*. Band 67. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum 1999. 590 Seiten, brosch., o. Pr.
- SCHNEIDER, Herbert: Mitzulieben bin ich da. Leben als Christ nach Johannes Duns Scotus. Trier: Paulinus Verlag 1996, 96 Seiten, brosch., o. Pr.
- SCHNEIDER, Herbert: In der Liebe leben. Die wahre Gestalt des Menschen. Leutesdorf: Johannes Verlag 1999, 70 Seiten, brosch., o. Pr.
- SCHOLTISSEK, Klaus (Hg.): Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums. Stuttgarter Bibelstudien 181. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 192 Seiten, kart., 45,80 DM.
- THIEL, Marie-Jo / THÉVENOT, Xavier: Pratiquer L'Analyse Éthique. Étudier un cas-Examiner un texte. Paris: Les Éditions du Cerf 1999, 408 Seiten, Paperback, 185,- FF.
- THÜSING, Wilhelm: Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments III. Einzigkeit Gottes und Jesus-Christus-Ereignis. Münster: Aschendorff Verlag 1999, XVI und 444 Seiten, geb., 78,- DM.
- TÜCK, Jan-Heiner: Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag 1999, 295 Seiten, Paperback, 48,- DM.
- VALVERDE, Carlos: Der Mensch als Person. Philosophische Anthropologie. AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie; Band XVI. Paderborn: Bonifatius Verlag 1995, 394 Seiten, geb., 78,- DM.
- VORGRIMLER, Herbert: Wiederkehr der Engel? Ein altes Thema neu durchdacht. *Topos plus Taschenbücher* Band 301. Kevelaer: Verlag Butzon & Bercker 1991, 120 Seiten, Paperback, 14,80 DM.
- WESTON, Anthony: Einladung zum ethischen Denken. Die richtigen Fragen stellen, kreative Lösungen finden. Freiburg: Herder Verlag 1997, 126 Seiten, Paperback, 14,80 DM.
- ZARAZAGA, Gonzalo J.: Trinidad y Comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos. *Koinonia* 34. Salamanca (España): Ediciones Secretariado Trinitario 1999, 357 Seiten, Paperback. o. Pr.

# Trierer Bistumsgeschichte

---



Wolfgang Seibrich

## **Die Weihbischöfe des Bistums Trier**

Veröffentlichungen  
des Bistumsarchivs Trier  
Band 31

280 Seiten, gebunden  
mit Schutzumschlag  
44,- DM  
ISBN 3-7902-1326-8

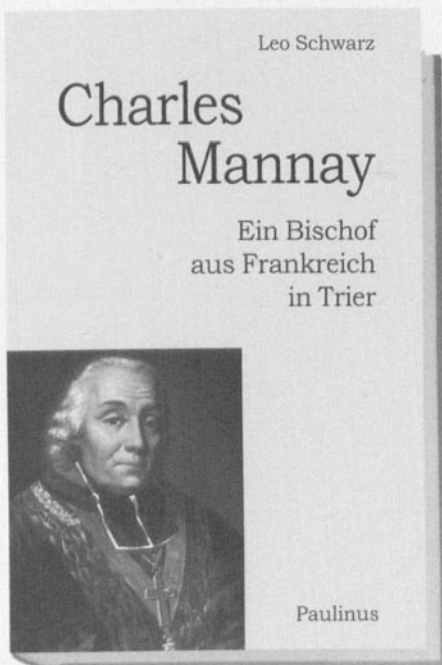
Leo Schwarz

## **Charles Mannay**

**Ein Bischof aus Frankreich in Trier**

88 Seiten, kartoniert  
16,80 DM  
ISBN 3-7902-0080-8

Das Bistum Trier hat Bischof Mannay viel  
zu verdanken. Am 5. Dezember 1999  
gedenken wir seines 175. Todestages.



Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier



# PAULINUS

## Programm 2000



Alexander Saberschinsky

### *Warum die Guten nicht die Dummen sind*

Katholische Soziallehre heute

Paulinus

Alexander Saberschinsky  
**Warum die Guten nicht  
die Dummen sind**  
Katholische Soziallehre heute  
184 Seiten, kartoniert  
DM 24,80 / öS 181,- /  
sFr 23,50  
ISBN 3-7902-0086-7

Bertram Stubenrauch (Hrsg.)

### **Christsein als Priester**

Was verbindet und trägt

156 Seiten, kartoniert

DM 24,80 / öS 181,- /

sFr 23,50

ISBN 3-7902-0085-9

Bertram Stubenrauch (Hrsg.)

### *Christsein als Priester*

Was verbindet und trägt



**Paulinus Verlag GmbH**

Fleischstraße 62-65, 54290 Trier

Postfach 30 40, 54220 Trier

Telefon (06 51) 97 99 - 1 62

Telefax (06 51) 97 99 - 1 65

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Walter Andreas Euler

Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?  
Was die Akademie mit der Kirche?

Werner Schüssler

Der un-bedingte Mensch. – V. E. Frankls  
Beitrag zur Philosophischen Anthropologie

Harald Schwaetzer

Ein Auge, welches ein Auge schaut –  
Zur ästhetischen Begründung der Ethik  
bei Pindar und Plato

Rudolf Mosis

Pentateuch als Bahnlesung und Tod  
des Mose – Zu einer aktuellen Kontroverse

Wolfgang Hoffmann

Domvikar J. B. Schneider (1806–1864)  
und die Erneuerung der Kirchenmusik in Trier

Besprechungen

Neue theologische Literatur

109. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

2 2000

## INHALT

### AUFSÄTZE

Walter Andreas Euler: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie mit der Kirche?“ Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie in der Geschichte .....	85
Werner Schüssler: der „un-bedingte“ Mensch. Viktor E. Frankls Beitrag zur Philosophischen Anthropologie .....	102
Harald Schwaetzer: „Ein Auge, welches ein Auge schaut.“ Die ästhetische Begründung der Ethik bei Pindar und Plato .....	124

### KLEINERE BEITRÄGE

Rudolf Mosis: Pentateuch als Bahnlesung und der Tod des Mose. Zu einer aktuellen Kontroverse .....	139
Wolfgang Hoffmann: Domvikar Johann Baptist Schneider (1806–1864) und die Erneuerung der Kirchenmusik in Trier .....	161

BESPRECHUNG .....	167
-------------------	-----

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	168
-----------------------------------	-----

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Walter Andreas Euler, Palmatusstraße 5, D-54292 Trier  
Prof. Dr. Werner Schüssler, Ringstraße 9, D-54316 Pluwig  
Dr. Harald Schwaetzer, Fährgasse 4, D-54340 Köwerich  
Prof. Dr. Rudolf Mosis, Liebermannstraße 46, D-55127 Mainz  
Dr. Wolfgang Hoffmann, Talstraße 12, D-66709 Weiskirchen

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

„Was hat Athen mit Jerusalem zu tun?  
Was die Akademie mit der Kirche?“

Das Verhältnis der Theologie zur Philosophie in der Geschichte

*Prof. Dr. Klaus Reinhardt zum 65. Geburtstag*

„Jemand einen Weisen zu nennen“, so sagt Sokrates im platonischen Dialog *Phaidros*, „scheint mir etwas recht Großes zu sein und Gott allein zu gebühren; aber einen Freund der Weisheit oder dergleichen möchte ihm selbst angemessener sein und auch an sich schicklicher.“<sup>1</sup> Diese Begründung der Bezeichnung „Philosoph“, d.h. Liebhaber oder Freund der Weisheit, die Gott selbst ist, soll antiken Quellen zufolge auf Pythagoras zurückgehen.<sup>2</sup> Augustinus greift sie im achten Buch seines *Gottesstaates* mit folgenden Worten auf: „... wir müssen uns mit den Philosophen auseinandersetzen, deren Name schon, wenn wir ihn ins Lateinische übertragen, Liebe zur Weisheit ausdrückt. Mehr noch, wenn die Weisheit Gott ist, Gott, der alles geschaffen hat, wie die göttliche Autorität und Wahrheit selbst es lehrte, dann ist der wahre Philosoph auch Liebhaber Gottes.“ Allerdings, so fügt der Kirchenvater vorsichtig hinzu, „findet sich die Sache, die mit dem Namen Philosophie bezeichnet wird, nicht bei allen, die sich mit diesem Namen rühmen, denn nicht alle sind wirkliche Liebhaber der wahren Weisheit, die sich Philosophen nennen“.<sup>3</sup>

Um die Frage, was die wahre Weisheit sei, von der Augustinus spricht, und wie man zu ihr gelangen könne, geht es im Verhältnis der Theologie zur Philosophie.<sup>4</sup> Theologie und Philosophie treffen sich darin, daß beide Disziplinen einen universalen Anspruch auf Erhellung und Auslegung der Wirklichkeit im ganzen erheben. Aber während sich die Philosophie unbefangen – was nicht bedeutet: voraussetzungslos – den allgemeinen Strukturen und Zusammenhängen des Seienden

<sup>1</sup> 278d.

<sup>2</sup> Vgl. H. ROMBACH, Art. Philosophie, in: LThK<sup>2</sup> VIII (1963) 472.

<sup>3</sup> De civ. Dei VIII, 1; CCSL 47, 216, Z. 9–15; die dt. Übers. folgt weitgehend AURELIUS AUGUSTINUS, Vom Gottesstaat, Buch 1–10, übers. v. W. THIMME, Zürich-München 1978, 371.

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch die Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst JOHANNES PAUL II. vom 14. September 1998, Nr. 6 und 108.



zuwendet und ihre Erkenntnisse – zumindest idealiter – ausschließlich auf der Basis vernunftgemäßer Überlegungen gewinnt, beginnt die Theologie mit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Sie kommt zur Einsicht in die Wahrheit dieser göttlichen Kundgabe aufgrund der Bezeugungsinstanzen der Offenbarung, also der hl. Schrift, der Tradition und der geistlichen Autoritäten, die sie, will sie ihrem eigenen wissenschaftlichen Anspruch gerecht werden, nach verbindlichen methodischen Grundsätzen auszulegen hat.<sup>5</sup>

Im Neuen Testament spielt die Frage nach dem Verhältnis der jungen christlichen Lehre zur Philosophie bzw. zu bestimmten Philosophien noch keine große Rolle. An den wenigen Stellen, die das Thema berühren, findet allerdings eine klare Abgrenzung statt: Hier das christliche Bekenntnis, dort die Philosophie, die auch Menschen- oder Weltweisheit genannt wird. „Gebt acht“, so lesen wir im Kolosserbrief, „daß euch niemand mit seiner Philosophie und falschen Lehre verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen und sich auf die Elementarmächte der Welt, nicht auf Christus berufen.“ (2, 8)<sup>6</sup> Im zweiten Korintherbrief schreibt Paulus: „Wir leben zwar in dieser Welt, kämpfen aber nicht mit den Waffen dieser Welt. Die Waffen, die wir bei unserem Feldzug einsetzen, sind nicht irdisch, aber sie haben durch Gott die Macht, Festungen zu schleifen; mit ihnen reißen wir alle hohen Gedankengebäude nieder, die sich gegen die Erkenntnis Gottes aufürmen. Wir nehmen alles Denken gefangen, so daß es Christus gehorcht“ (10, 3-5).<sup>7</sup>

In seinem ersten Brief an die Christen von Korinth stellt Paulus der „Weisheit der Welt“ die „Torheit des Kreuzes“ gegenüber: „das Wort vom Kreuz ist denen, die verlorengehen, Torheit; uns aber, die gerettet werden, ist es Gottes Kraft. ... Hat Gott nicht die Weisheit der Welt als Torheit entlarvt? Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloß Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung zu retten. Die Juden for-

---

<sup>5</sup> W. BEINERT, Theologie und Philosophie im Dialog. Die Situation im deutschen Sprachraum, in: *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche*, FS J. J. Degenhardt, Paderborn 1996, 531; vgl. H. M. BAUMGARTNER, Erwartungen an die Theologie als Universitätsdisziplin: aus der Sicht eines Philosophen, in: *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, hg. v. A. FRANZ, Freiburg-Basel-Wien 1998, 36 f.

<sup>6</sup> Alle Bibelzitate in deutscher Sprache sind der Einheitsübersetzung entnommen.

<sup>7</sup> Zur Interpretation von 2 Kor 10,5 in der Theologiegeschichte vgl. L. BIANCHI, „Captivare intellectum in obsequium Christi“, in: *Rivista critica di storia della filosofia* 38 (1983) 81–87.

dern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für die Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen, und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen.“ (1, 18-25) Für diejenigen, die nach der „Weisheit der Welt“ urteilen, kann die Behauptung, daß ein Hingerichteter der Heilsbringer sein soll und daß gerade in dessen schmachvollem Kreuzestod der Heilswille Gottes zur Vollendung komme, nur als töricht erscheinen.<sup>8</sup> Die „Torheit des Kreuzes“ wurde von der heidnischen Umwelt der Christen tatsächlich – und zwar gerade von seiten der Gebildeten – deutlich empfunden. Als Beleg dafür sei nur die älteste bildliche Darstellung des Kruzifixes genannt, die wir kennen. Diese Karikatur ist etwa um 200 n. Chr. entstanden und findet sich auf dem Palatin in Rom. Sie zeigt ein Männchen mit einem Eselskopf an einem Kreuz. Vor ihm steht ein anderes Männlein, gleichfalls mit einem Eselskopf. Darunter ist geschrieben: „Anaxamenos verehrt seinen Gott.“ Die Botschaft ist klar: Wer einen Gott verehrt, der so eselhaft dumm ist, sich ans Kreuz schlagen zu lassen, muß selber ein ausgemachter Esel sein.<sup>9</sup>

Von demselben Paulus, dessen Botschaft von der „Torheit des Kreuzes“ die wichtigste Grundlage der späteren theologischen Philosophiekritik bildet, berichtet die Apostelgeschichte, er sei in Athen, der Metropole des griechischen Geisteslebens, mit zwei Hauptströmungen der antiken Philosophie konfrontiert worden: „Einige von den epikureischen und stoischen Philosophen diskutierten mit ihm, und manche sagten: Was will denn dieser Schwätzer? Andere aber: Er scheint ein Verkünder fremder Gottheiten zu sein. Er verkündete nämlich das Evangelium von Jesus und von der Auferstehung.“ (17, 18) Die im Text folgende Verkündigungsrede des Paulus auf dem Marktplatz, dem Areopag, zu der ihn die neugierigen Athener einladen, greift, wie die Exegeten herausgefunden haben, neben biblischen auch stoische Motive auf,<sup>10</sup> doch scheint dieser erste Dialog des christlichen Glaubens mit der griechischen Kultur und Bildung insgesamt wenig ergiebig gewesen zu sein. „Als sie von der Auferstehung der Toten hörten“, so faßt der Verfasser der Apostelgeschichte die Reaktion der Zuhörer des Paulus

<sup>8</sup> Vgl. H. SCHÜTZEICHEL, Credo, quia absurdum est?, in: TThZ 84 (1975) 162.

<sup>9</sup> W. KLAUSNITZER, Zur Situation und zum Weg der Ökumene, in: AnzSS 108 (1999) 228; vgl. außerdem W. SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther, 1. Teilband: 1 Kor 1, 1-6, 11, Zürich u. a. 1991, 187.

<sup>10</sup> Vgl. O. MICHEL, Art. φιλοσοφία κτλ, in: ThWNT IX (1973) 184 f.

zusammen, „spotteten die einen, andere aber sagten: Darüber wollen wir dich ein andermal hören.“ (17, 32)

In der Schilderung der Begegnung des Völkerapostels mit Epikureern und Stoikern in Athen wird sichtbar, daß die Verkündiger des christlichen Glaubens durch die Verbreitung ihrer Religion in der hellenistischen Welt zwangsläufig mit den Anschauungen der zu ihrer Zeit populären Philosophien in Berührung kamen. Im Zuge der damit verbundenen geistigen Auseinandersetzungen wurde schon bald folgende prinzipielle Alternative in der Betrachtung der Philosophie von seiten der Theologie deutlich: Man konnte das Verhältnis von christlicher Lehre und Philosophie als Gegensatz auffassen im Sinne des Gegensatzes von Wahrheit und Irrtum (I) oder die Philosophie (besser gesagt: bestimmte Philosophien) als Hinführung bzw. Vorbereitung auf jene Wahrheitsfülle hin betrachten, die im Christentum gelehrt wird. In diesem Fall stellt die christliche Theologie gleichsam *die* wahre Philosophie dar, auf die andere Philosophien hingeeordnet sind (II). Neben diesen beiden Alternativen, die natürlich nicht immer in Reinform auftreten, aber sich doch recht klar unterscheiden lassen, wurde in der mittelalterlichen Scholastik noch eine dritte Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie entwickelt, welche die beiden Disziplinen zwei verschiedenen Ebenen, dem Bereich der Natur (Philosophie) und der sog. Übernatur (Theologie), zuordnet und auf dieser Grundlage ein harmonisches Verhältnis beider zu entwickeln sucht (III).<sup>11</sup>

Die genannten drei Typen der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie, die – wie gesagt – aus der Sicht der Theologie gewonnen sind, sollen im Folgenden anhand ihrer wichtigsten Vertreter vorgestellt werden.

### I. Theologie im Gegensatz zur Philosophie

Als erster Vertreter der Behauptung eines unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen christlicher Lehre und heidnischer, d.h. griechischer Philosophie gilt der aus Nordafrika stammende, lateinisch schreibende Jurist Tertullian (geb. 150–160 – gest. nach 220).<sup>12</sup> In seinem Hauptwerk, dem *Apologeticum*, hat uns Tertullian eine flammende Verteidigung des

<sup>11</sup> Vgl. zu diesen drei „Typen“ u. a. W. PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996, 21–30; J. RATZINGER, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln-Freiburg 1993, 11 ff.

<sup>12</sup> Zu Tertullian vgl. H. V. CAMPENHAUSEN, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz <sup>3</sup>1960, 12 ff.

christlichen Glaubens gegen ungerechte Anschuldigungen und Verdächtigungen von seiten der römischen Obrigkeit überliefert. Das ganze Werk ist nach Art eines Plädoyers vor Gericht gestaltet: Rhetorisch ausgefeilt, scharfsinnig und zugleich überaus polemisch arbeitet Tertullian den Gegensatz zwischen Christentum und „Welt“, dem Raum des Antichristlichen, des Widergöttlichen, heraus. Das Heidentum, welches die Christen verhöhnt und verfolgt, läßt sich nicht belehren und bessern; es repräsentiert die widergöttlichen, dämonischen Mächte, die man als Ganzes erkennen, widerlegen und verwerfen muß. In diesem Kontext steht auch die Auseinandersetzung Tertullians mit der Philosophie, der höchsten Verkörperung des heidnischen Geistes, in den letzten Kapiteln des Buches. Philosophen sind für Tertullian „Sophisten“; sie verteidigen nicht etwa die Wahrheit, sondern verhöhnen und verderben sie, ihnen geht es nur um ihren eigenen Ruhm und Erfolg.<sup>13</sup> Ihre Erkenntnis ist trügerisch, untereinander sind sie zerstritten und ihr Lebenswandel ist – verglichen mit dem vorbildlichen Leben der einfachen Christen, die bereit sind für ihren Glauben vielerlei Nachteile inkaufzunehmen – äußerst mangelhaft. Es gibt, so stellt Tertullian fest, keine Gemeinsamkeit zwischen „dem Philosophen und dem Christen, dem Schüler Griechenlands und dem des Himmels, dem Beförderer seines Ruhmes und dem seines Heiles, dem mit Worten und dem mit Taten Wirkenden, dem Erbauer und dem Zerstörer, dem Freund und dem Feind des Irrtums, dem Verfälscher der Wahrheit und ihrem Erneuerer und Übersetzer, ihrem Dieb und ihrem Wächter“.<sup>14</sup>

Die Philosophen haben zwar manches Richtige erkannt, aber dieses immer wieder mit ihren Irrlehren und Irrtümern vermischt. Deshalb sind sie, wie Tertullian in seinem Buch über die Seele schreibt, zu den Patriarchen, den Erzv Vätern der Häretiker geworden und in ihrem Einfluß auf die Ketzer zeigt sich die ganze Gefährlichkeit der Philosophie.<sup>15</sup> Die Häretiker – gemeint sind die Gnostiker, die dem einfachen, in Gott und seine Offenbarung vertrauenden Glauben eine vermeintlich höhere Erkenntnis („Gnosis“) vorziehen – bedienen sich zur Verteidigung ihres Vorgehens mit Argumenten aus dem Arsenal der Philosophie. In seiner Schrift *De praescriptione haereticorum* macht Tertullian unter Berufung auf die paulinische Botschaft von der „Torheit des

<sup>13</sup> Apol. XLVI, 6–7; CCSL 1, 161, Z. 34–37.

<sup>14</sup> Apol. XLVI, 18; CCSL 1, 162, Z. 80–83; dt. Übers. nach TERTULLIAN, *Apologeticum* – Verteidigung des Christentums, lat.-dt., hg. v. C. BECKER, Darmstadt 1992, 207.

<sup>15</sup> *De anima* III, 1; CCSL 2, 785, Z. 3–4.



Kreuzes“ deutlich, daß der Weg der Philosophie und der Weg des Glaubens unversöhnliche Gegensätze darstellen.

„... das, was vor der Welt tönicht ist, hat Gott erwählt, um auch die Philosophie selbst zu beschämen. Denn sie ist eben das Feld, auf dem die Weisheit der Welt sich bewegt, sie die voreilige Erklärerin der Natur und der Ratschlüsse Gottes. Auch die Häresien selbst empfangen durch die Philosophie ihre Ausrüstung. ... Von dort kommen jene Fabeln und endlosen Genealogien, die unersprißlichen Untersuchungen und die krebstartig fortschreitenden Reden, von welchen der Apostel uns fernzuhalten bemüht ist und dabei ausdrücklich die Philosophie als das bezeichnet, wovor man sich hüten müsse<sup>16</sup> ... Er war in Athen gewesen und hatte diese Menschenweisheit in Zusammenkünften kennengelernt, diese Nachäfferin und Verfälscherin der Wahrheit, die selbst auch vielgeteilt ist in ihre Häresien durch die Mannigfaltigkeit der Schulen, welche einander bekämpfen. Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie mit der Kirche? Was die Häretiker mit den Christen? Unsere Lehre stammt aus der Säulenhalle Salomos, der selbst gelehrt hatte, man müsse den Herrn in der Einfalt seines Herzens suchen. Da sollen die aufpassen, die lieber ein stoisches und platonisches und dialektisches Christentum wollten! Wir indes brauchen seit Jesus Christus keine neugierigen Forschungen mehr und auch keine Untersuchungen, seitdem das Evangelium verkündet worden ist. Da wir glauben, wünschen wir über den Glauben hinaus weiter nichts mehr. Denn das ist das erste, was wir glauben: es gebe nichts mehr, was wir über den Glauben hinaus noch zu glauben haben.“<sup>17</sup>

Dem wissensstolzen Hochmut der Gnostiker stellt Tertullian die Demut des Glaubenden gegenüber, der sich von dem lebendigen Gott, dem Gott der Bibel, nicht dem von Menschen erdachten „deus philosophorum“, dem „Gott der Philosophen“ (dieser Ausdruck stammt von Tertullian<sup>18</sup>), belehren läßt. Der Glaubende ist bereit, auch dasjenige zu bejahen, was die Vernunft als anstößig, sinnwidrig, ungereimt und tönicht, eben als „absurdus“, d.h. im Wortsinn als „mißtönend“ empfindet: „Credo, quia absurdum est“, das bedeutet: Ich glaube, und zwar gerade deshalb, weil der Glaubensinhalt dem sog. „gesunden Menschenverstand“ als widersinnig erscheint. Diese Formel<sup>19</sup> steht nicht wörtlich bei Tertullian, aber sie ist der Sache nach und zwar wiederum im Anschluß an die Rede von der „Torheit des Kreuzes“ bei ihm zu finden. „Gottes Sohn ist gekreuzigt, das ist nicht beschämend, weil

<sup>16</sup> Vgl. Kol 2, 8.

<sup>17</sup> De praescr. haer. VII, 1–3.7–13; CCSL 1, 192f, Z. 3–7.22–40; dt. Übers. teilweise nach BKV, Bd. 24, Kempten 1915, 312–315; vgl. außerdem W. BEIERWALTES, Platonismus im Christentum, Frankfurt/M. 1999, 7.

<sup>18</sup> Adv. Marc. II, 27, 6; CCSL 1, 506, Z. 3.

<sup>19</sup> Vgl. zu dieser Formel H. SCHÜTZEICHEL, a. a. O., 156–163; M. SECKLER, Art. Credo, quia absurdum, in: LThK<sup>3</sup> II (1994) 1342 f.

es eine Schmach ist; und Gottes Sohn ist gestorben, das ist glaubwürdig, weil es eine Torheit ist; und er ist begraben und auferstanden, das ist gewiß, weil es unmöglich ist.“<sup>20</sup>

Tertullian steht am Beginn der abendländischen Theologieschichte. Seine philosophiefeindliche Einstellung konnte sich allerdings in der lateinischen Kirche nicht durchsetzen. Er besaß bei den späteren Theologen einen schlechten Leumund, da er die katholische Großkirche zugunsten der rigoristischen Sekte der Montanisten verlassen hatte. Augustinus, der bedeutendste lateinische Kirchenvater, neutralisierte Tertullians Einfluß, indem er sich, wie wir im zweiten Teil genauer sehen werden, der philosophiefreundlichen Haltung der griechischen Väter anschloß. Damit war allerdings das Problem noch nicht erledigt. Es stellte sich mit neuer Schärfe, als im 11. Jahrhundert zunehmend die Dialektik, d.h. die damals bekannte philosophische Logik zur Lösung theologischer Fragen verwandt wurde. Gegen diese Neuerung wandten sich die sog. Antidialektiker, traditionsgebundene Mönchstheologen, die die Legitimität der Verwendung formallogischer Argumentation im Bereich der Theologie infragestellten.

Der Eremit Petrus Damiani (1007 – 1072), der bedeutendste Vertreter dieser Richtung, erklärt in seinem Buch über *Die heilige Einfalt, die der eitlen Wissenschaft vorzuziehen ist* unmißverständlich, daß die reine Philosophie eine Erfindung des Teufels sei, die Gesetze der Logik hätten keine Gültigkeit vor Gott, alles müsse der Theologie, d.h. jener Lehre unterworfen werden, die den Menschen zu seinem Heil führt. Diese findet ihre Grundlage in der Hl. Schrift, also müssen wir uns mit ihr begnügen. Wäre die Philosophie notwendig, um die Welt zu retten, dann hätte Gott doch wohl wohl Philosophen und Rhetoren und nicht einfache, ungebildete Leute und Fischer mit dem Missionsbefehl beauftragt.<sup>21</sup> Bei Petrus Damiani wird eine Frage wieder lebendig, die die alte Kirche in den Auseinandersetzungen um die Begrifflichkeit der christologischen Definition des Konzils von Chalkedon (451) beschäftigte: Soll die Theologie „piscatorie“, d. h. nach Art der Fischer, der einfachen ersten Christen, oder „aristotelice“, d.h. nach Art des Aristoteles, mit einer philosophisch ausgefeilten Terminologie, betrieben werden?<sup>22</sup> Petrus entscheidet sich für Ersteres.

<sup>20</sup> De carne Christi V, 4; CCSL 2, 881, Z. 26–29.

<sup>21</sup> De sancta simplicitate 1–3; PL 145, 695–697; PH. BÖHNER – E. GILSON, Christliche Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues, Paderborn 1954, 288 f.

<sup>22</sup> Vgl. A. GRILLMEIER, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg-Basel-Wien 1975, 283 ff.

Die Philosophie kann nur dann eine Hilfe für die Theologie sein, wenn sie dieser, wie eine Sklavin ihrer Herrin, vollkommen gehorsam und untertan ist. Der Mönch muß die Philosophie als Gefangene nach dem Beispiel des mosaischen Gebotes für die Behandlung kriegsgefangener Frauen der Israeliten (Dtn 21, 10-13) betrachten: Erst schneide er ihr das Haar, ihre unnützen Theorien, ab; dann beschneide er ihre Nägel, die Werke des Aberglaubens, nehme ihr die Kleider, die heidnischen Mythen und Fabeln, und vermähle sich schließlich mit ihr. Aber auch dann muß sie seine Magd (*ancilla*) bleiben, sie soll dem Glauben nicht vorangehen, sondern dürfe ihm nur nachfolgen.<sup>23</sup> Bereits vor Petrus Damiani sprechen die griechischen Väter von der Philosophie als einer Dienerin der Theologie, aber mit einer anderen biblischen Begründung (sie beziehen sich im Anschluß an den jüdischen Religionsphilosophen Philon von Alexandrien auf die Sara-Hagar-Geschichte aus Gen 16) und zumeist in einem freundlicheren Ton als dieser.<sup>24</sup>

Mit dem zunehmenden Einfluß des Aristotelismus an den neu entstandenen Universitäten, mehren sich im Hochmittelalter zugleich die Warnungen des kirchlichen Lehramts vor einer Überfremdung der Theologie durch philosophische Lehrmeinungen. So ermahnte Papst Gregor IX. in einem Brief vom 7. Juli 1228 die Theologen der Pariser Universität, sie sollten „das Haupt nicht zum Schwanz machen und die Königin, die Theologie, nicht zwingen der Magd zu dienen“.<sup>25</sup> Auch der große Franziskanertheologe Bonaventura steht dem Einfluß der Philosophie innerhalb der Theologie skeptisch gegenüber. Je mehr „Wasser“ der Menschenweisheit in den „Wein“ der Gottesweisheit gelange, so heißt es in seinen Predigtvorträgen über das Sechstageswerk (*Collationes in Hexaemeron*), desto größer sei die Gefahr, daß sich das Wunder von Kana umkehre, also der Wein der

<sup>23</sup> De divina omnipotentia 5; PL 145, 603D; vgl. PH. BÖHNER – E. GILSON, a. a. O., 289; HIERONYMUS, Epist. LXVI (Ad Pammachium de dormitione Paulinae), 8; CSEL 54, 658, Z. 1–10.

<sup>24</sup> S. u. a. KLEMENS VON ALEXANDRIEN, Strom. I, 5, 30–32; vgl. dazu TH. NIKOLAOU, Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik, in: MThZ 48 (1997) 309 f. – Recht unfreundlich charakterisiert allerdings auch JOHANNES CHRYSOSTOMUS das Verhältnis von Philosophie und Theologie. Er nennt die Philosophie eine erbärmliche Magd, die vor der Tür bleiben müsse und nicht ins Zimmer treten dürfe, damit sie sich nicht in die Geheimnisse ihrer Herrschaft einmische (In I Epist. ad Cor., homil. 7, 3 [zu 1 Kor 2, 10]; PG 61, 58); vgl. dazu G. SÖHNGEN, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 13 f.

<sup>25</sup> DH, Nr. 824.

göttlichen Frohbotschaft sich allmählich im Wasser menschlicher Neugier und Wißbegier auflöse.<sup>26</sup>

Was Bonaventura als Gefahr sieht, stellt für Martin Luther (1483 – 1546) eine Gewißheit dar. Die Überfremdung der Theologie durch die Philosophie ist für ihn identisch mit der Zerstörung der Botschaft von der Gnade, sie bedeutet letztlich die Vernichtung der neutestamentlichen Frohbotschaft selbst in ihrem Kern, da die Philosophie weder etwas von der Sünde und Versklavtheit des Menschen unter Tod und Teufel noch von seiner Erlösung durch Jesus Christus weiß.<sup>27</sup> Luthers Kritik an der Philosophie hat ihren eigentlichen Grund nicht in bestimmten Fehlentwicklungen innerhalb der spätscholastischen Theologie, sondern in seinem an der paulinischen Kreuzestheologie ausgerichteten Theologieverständnis. In seinen Thesen zur Heidelberger Disputation von 1518 wird dies deutlich. Er stellt hier das Programm einer *theologia crucis*, einer Kreuzestheologie, vor und charakterisiert in diesem Zusammenhang den wahren christlichen Theologen als einen *theologus crucis* (Kreuzestheologen) im Gegensatz zum *theologus gloriae* (Theologen der Herrlichkeit). In den Thesen 19–21 heißt es: „19. Nicht der heißt mit Recht Theologe, der das Unsichtbare Gottes als einsichtig betrachtet durch die geschaffenen Dinge, 20. Sondern wer das Sichtbare und den ‚Rücken‘ Gottes in der Betrachtung durch Leiden und Kreuz verstehen lernt. 21. Der *theologus gloriae* nennt das Böse gut und das Gute schlecht, der *theologus crucis* sagt das, was die Wirklichkeit ist.“<sup>28</sup>

Luther verwirft im Namen des Kreuzes alle Versuche mit Hilfe der Vernunft, durch Metaphysik und sog. natürliche Gotteserkenntnis gültige Aussagen über Gott zu machen als *theologia gloriae*, d.h. als menschliche Anmaßung und Hybris. Das der Welt zugewandte, sichtbare Wesen ist Gottes Menschheit in Jesus Christus, seine Schwachheit und Torheit im Kreuz. Christliche Gotteserkenntnis geschieht, indem glaubend das angenommen wird, was Gott an „Einblick“ gewährt; das bedeutet: in der Ohnmacht die Macht, in der Schwachheit die Kraft, in der „Torheit“ die „Weisheit“ Gottes zu erkennen.<sup>29</sup> Die wahre Weisheit besteht in der gläubigen Anerkennung des Kreuzes als des Gerichtes

<sup>26</sup> Coll. in Hex. XIX, 14; Opera omnia 5, 422; vgl. W. DETTLOFF, Bonaventura, in: Klassiker der Theologie, Bd. I: Von Irenäus bis Martin Luther, hg. v. H. FRIES – G. KRETSCHMAR, München 1981, 206.

<sup>27</sup> Vgl. B. LOHSE, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk, München 1981, 168.

<sup>28</sup> WA 1, 354, Z. 17–22; dt. Übersetzung nach R. WEIER, Das Theologieverständnis Martin Luthers, Paderborn 1976, 22.

<sup>29</sup> J. BROSEDER, Martin Luther, in: Klassiker der Theologie, a. a. O., 308.



über die Selbstherrlichkeit des Menschen, über seinen Eigenwillen und die diesem unterworfenene Vernunft, die Luther als die Hure des Teufels bezeichnet.<sup>30</sup>

Auch Karl Barth, der wohl bedeutendste protestantische Theologe im 20. Jahrhundert, lehnt besonders in seinem Frühwerk jedweden Einfluß der Philosophie auf die Theologie mit großer Emphase ab. Die Offenbarung Gottes geschieht Barth zufolge als vollkommenes Paradox, ohne jede Zuordnung zu den menschlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten; der Mensch ist blind und taub. Daraus folgt, daß jede Behauptung einer philosophischen Hinführung zum Gott der Offenbarung verfehlt ist und verworfen werden muß.<sup>31</sup> Gegen Rudolf Bultmann erklärt er, daß man sich um die Bibel zu verstehen „aus der ägyptischen Gefangenschaft, in der immer wieder eine andere Philosophie darüber verfügen und uns darüber belehren wollte, was der Heilige Geist als Gottes- und Menschenwort sagen dürfe“, befreien müsse.<sup>32</sup>

## II. Die christliche Theologie als die wahre Philosophie

Der Gedanke, daß das Christentum selbst die wahre Philosophie sei, findet sich bereits bei den griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts. Zuerst bei Justin, der die Beinamen: der Märtyrer (er erlitt 165 n. Chr. den Märtyrertod) und Philosoph erhielt, weil er sich vor seiner Bekehrung intensiv mit den verschiedenen Schulen der antiken Philosophie auseinandergesetzt hatte. Auf der Suche nach der Wahrheit ist er schließlich dem Christentum begegnet und hat dort, so Justin, „die einzig wirklich zuverlässige und nützliche Philosophie“ gefunden<sup>33</sup> (Zur Zeit Justins wurde der Terminus Theologie für die mythologischen Götterlehren verwandt und war deshalb bei den Christen verpönt<sup>34</sup>). Daß Justin auch nach seiner

<sup>30</sup> U. a. Wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sakrament; WA 18, 164, Z. 25–26; vgl. B. LOHSE, Ratio und Fides. Eine Untersuchung über die ratio in der Theologie Luthers, Göttingen 1958, 72–74; zur Bezeichnung der Vernunft als „Hure“ bei Bonaventura vgl. J. RATZINGER, Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura, München-Zürich 1959, 154 f.

<sup>31</sup> Vgl. H. FRIES, Fides quaerens intellectum, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, FS W. Pannenberg, Göttingen 1988, 96.

<sup>32</sup> K. BARTH, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, Zollikon-Zürich 1953, 52.

<sup>33</sup> Dial. Tryph. 8, 1; ed. M. MARCOVICH, Berlin-New York 1997, 84, Z. 4–6.

<sup>34</sup> Vgl. L. HONNEFELDER – M. LUTZ-BACHMANN, Theologie und Philosophie. Eine Einführung, in: Philosophische Propädeutik, Bd. 1, hg. v. L. HONNEFELDER – G. KRIEGER, Paderborn-München-Wien-Zürich 1994, 33.

Bekehrung ein grundsätzlich positives Verhältnis zu den nichtchristlichen Philosophien, ja im Gegensatz etwa zu Tertullian zur antiken Kultur überhaupt einnehmen konnte, ist in seiner Lehre vom Wirken des Logos, des göttlichen Wortes, begründet. Vermittels dieser Vorstellung gelingt es Justin, die vor- und außerchristliche Wirksamkeit Gottes mit der Offenbarung in Christus in Beziehung zu setzen. Derselbe Logos zeigt sich in einer doppelten Gestalt: Als der Welt innewohnendes Gesetz sorgt er dafür, daß die durch dämonische Kräfte verwirrte und gestörte Menschheit nicht im Chaos versinkt. Als Logos wirkt der allmächtige Vater in den Werken seiner Schöpfung, aber auch in den Theophanien des Alten Bundes. In der Jungfrauengeburt jedoch nimmt er die Gestalt an, die uns ihn als Menschen in vollkommener Weise nahebringt. Wer „logosgemäß“, d.h. vernunftgemäß lebt, ist Christ, auch wenn er lange Zeit vor der Menschwerdung Christi existiert hat. Ausdrücklich nennt Justin Sokrates und Heraklit Christen vor Christus.<sup>35</sup> Die heidnischen Philosophien haben in dem Maße teil am Wirken des göttlichen Logos, in dem sich die Wahrheit, die in Christus in ihrer ganzen Fülle erschienen ist, bei ihnen findet.

Klemens von Alexandrien (ca. 140 – 210) hat die Logoslehre Justins weiter entfaltet und systematisiert, indem er die Wahrheitserkenntnis auf den göttlichen Logos als den Lehrer aller Menschen und Völker zurückführte.<sup>36</sup> Er begnügt sich nicht damit, auf einzelne Zusammenhänge zwischen den Einsichten der griechischen Philosophie und alttestamentlichen Offenbarungen hinzuweisen, sondern stellt die griechische Philosophie selbst in eine ältere Traditionskette hinein, die über die alten asiatischen Religionen bis zu den Anfängen der Menschheit zurückreicht. Dieser Gedanke wird vor allem in seinem monumentalen Hauptwerk mit dem Titel *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie* entfaltet. Dieser Titel verweist auf das Programm des Alexandriners, das Christentum als die wahre Philosophie zu erweisen. Von Klemens stammt die These, daß die Griechen durch die Philosophie zu Christus geführt wurden, wie die Juden durch das Gesetz der Thora. „Die Philosophie“, so schreibt Klemens, „kann also, da sie die Menschen tugendhaft macht, kein Werk der Schlechtigkeit sein. So bleibt denn nur übrig, daß sie Gottes Werk ist, dessen einzige Tätigkeit darin besteht, Gutes zu tun und alles, was von Gott gegeben wird, das wird zum Guten gegeben und empfangen. ... Mit Recht haben also

<sup>35</sup> Apol. I, 46, 2; Saint Justin, *Apologies*, ed. A. WARTELLE, Paris 1987, 160, Z. 7–9.

<sup>36</sup> Vgl. Strom. VI, 7, 57–59; GCS 52, 460 f.

die Juden das Gesetz, die Griechen die Philosophie bis zur Erscheinung des Herrn; von da an aber findet die allgemeine Berufung statt, indem der eine, der allein Gott beider, der Griechen und der Barbaren, sowie des ganzen Menschengeschlechtes ist, durch einen einzigen, den Herrn, entsprechend der aus dem Glauben erwachsenden Lehre, zu einem auserlesenen Volk der Gerechtigkeit versammelt.<sup>37</sup>

Auch nach der Ankunft Christi behält die Philosophie für Klemens ihren Wert. Sie hat „die Erforschung der Wahrheit und des Wesens der Dinge zur Aufgabe (es handelt sich aber um die Wahrheit, von der der Herr selbst sagte: ‚Ich bin die Wahrheit‘ [Joh 14, 6]); andererseits schult die auf die Ruhe in Christus vorbereitende Bildung den Geist, weckt den Verstand und erzeugt Gewandtheit im Suchen nach der wahren Philosophie.“<sup>38</sup> Klemens betont, daß Glaube und Erkenntnis zusammengehören: „Weder gibt es die Erkenntnis ohne Glauben noch den Glauben ohne Erkenntnis.“<sup>39</sup> Vom Glauben ausgehend soll der Christ zur Einsicht in den Glauben vordringen. „Am vorzüglichsten ist“, so stellt er fest, „die Untersuchung, die sich mit dem Glauben verbindet und auf der Grundlage des Glaubens die erhabene Erkenntnis der Wahrheit aufbaut.“<sup>40</sup>

Augustinus (354 – 430) greift diesen Gedanken des Klemens von Alexandrien auf und faßt ihn in die programmatische Formel: „Credo, ut intelligam“<sup>41</sup> – „Ich glaube, damit ich Einsicht erlangen kann“. Das bedeutet: Der Glaube ist eine Quelle der Erkenntnis, einer Einsicht, die der menschliche Intellekt ohne den Glauben nicht erreichen könnte.<sup>42</sup> Augustinus beruft sich zur Verteidigung dieser Formel auf die Aussage von Jes 7, 9, die in der lateinischen Fassung lautet: „Nisi credideritis, non intellegitis“ („Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht zur Einsicht gelangen“).<sup>43</sup> Zugleich postuliert der Kirchenvater, daß die Vernunft hilfreich sei, um zum Glauben zu kommen, so daß beide Größen, Vernunft und Glaube, wie in einer Kreisbewegung miteinander verkoppelt

<sup>37</sup> Strom. VI, 17, 159, 6–9; GCS 52, 513, Z. 29 – 514, Z. 10; dt. Übers. weitgehend nach BKV, 2. Reihe, Bd. 19, München 1937, 348 f.

<sup>38</sup> Strom. I, 5, 32, 4; GCS 52, 21, Z. 17–21; dt. Übers. nach BKV, 2. Reihe, Bd. 17, München 1936, 36.

<sup>39</sup> Strom. V, 1, 1, 3; GCS 52, 326, Z. 8–9.

<sup>40</sup> Strom. V, 1, 5, 2; GCS 52, 328, Z. 27–29; dt. Übers. nach BKV, 2. Reihe, Bd. 19, a. a. O., 120.

<sup>41</sup> U. a. Sermo XLIII, 7–9; CCSL 41, 511f; weitere Belege für diese Formel bei Augustinus nennt M. SECKLER, Art. Credo, ut intelligam, in: LThK<sup>3</sup> II (1994) 1343.

<sup>42</sup> Vgl. H. FRIES, Fides quaerens intellectum, a. a. O., 94.

<sup>43</sup> Sermo XLIII, 7; CCSL 41, 511, Z. 146.

sind: „Intellege ut credas, crede ut intellegas“<sup>44</sup> – „Du sollst verstehen, damit du zum Glauben kommst, du sollst glauben, damit du Einsicht gewinnst“. Diesem Ansatz entsprechend behauptet Augustinus, daß Philosophie und Theologie miteinander identisch seien. „Wir Christen glauben und lehren“, so schreibt er in *De vera religione*, „daß Philosophie, das heißt das Streben nach der Weisheit und Religion nicht voneinander verschieden sind“.<sup>45</sup>

Der Hauptgesprächspartner auf philosophischer Seite, in dem Augustinus sein eigenes stark religiös getöntes Philosophieverständnis wiederfindet, ist für ihn der Platonismus. Auch in diesem Punkt folgt er den griechischen Vätern. „Wenn ... Platon sagte“, so stellt Augustinus in seinem Hauptwerk *Der Gottesstaat* fest, „weise sei, wer diesen Gott nachahme, erkenne und liebe, und glückselig, wer an ihm teilhabe, wozu dann noch die übrigen durchforschen? Keine anderen Philosophen sind uns (den Christen; Anm. d. Verf.) so nahe gekommen wie Platon und seine Schule.“<sup>46</sup> Ist demnach das Christentum eine Art „Platonismus fürs Volk“, für die ungebildeten, einfachen Leute, wie Friedrich Nietzsche meinte?<sup>47</sup> – Keineswegs, denn das Wichtigste, so Augustinus, fehlt bei den Platonikern (und natürlich auch bei allen anderen Philosophen), nämlich das Bekenntnis zur Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.<sup>48</sup>

Das augustinische Ideal der Zusammengehörigkeit von Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube, hat in der abendländischen Theologiegeschichte viele Nachahmer gefunden, obwohl Augustinus selbst in seinem Spätwerk seinen Standpunkt revidierte. Auf hohem intellektuellen Niveau greifen im Mittelalter und in der Renaissance Denker wie Johannes Scotus Eriugena, Anselm von Canterbury, Ramon Lull, Nikolaus von Kues und Marsilio Ficino das augustinische Postulat der Einheit von Philosophie und Theologie auf. Alle diese Theologen wollen zeigen, daß der christliche Glaube nicht nur nicht widersinnig ist, sondern sich in ihm das Streben des Intellekts nach Weisheit erfüllt. Dieser Ansatz findet auch in der gegenwärtigen katholischen Fundamentaltheologie wieder verstärkt Anhänger, nachdem er lange Zeit durch die thomistische Unterscheidung von Theologie und Philosophie an den Rand gedrängt war.

<sup>44</sup> Sermo XLIII, 9; CCSL 41, 512, Z. 182–183.

<sup>45</sup> De vera rel. V, 8; CCSL 32, 193, Z. 13–14.

<sup>46</sup> De civ. Dei VIII, 5; CCSL 47, 221, Z. 1–4.

<sup>47</sup> Jenseits von Gut und Böse, Vorrede; Werke. Kritische Gesamtausgabe, 6. Abt., 2. Bd., 4, Z. 33–34.

<sup>48</sup> Conf. VII, 9, 14; CCSL 27, 101, Z. 22–23.



### III. Die Unterscheidung von Theologie und Philosophie

Das dritte, von seiten der Theologie entwickelte Modell der Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie hat im Hochmittelalter Thomas von Aquin (1225 – 1274) vertreten. Zu Thomas' Lebzeiten wurden die naturphilosophischen, ethischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles vom Griechischen ins Lateinische übersetzt. Der griechische Philosoph betrachtete die sichtbare und materielle Welt in ihrem Eigenstand und erforschte sie systematisch nach klaren methodischen Prinzipien. Diesen Ansatz hielten die meisten Intellektuellen des 13. Jahrhunderts, die sich in den wachsenden Städten allmählich von der klösterlichen Kultur emanzipierten, für attraktiver und moderner als die überkommene spiritualistische Weltsicht platonisch-augustinischer Prägung. Aristoteles bekam den Beinamen: „der Philosoph“, d.h. die aristotelische Philosophie wurde praktisch mit dem identifiziert, was der Mensch mit seiner natürlichen Vernunft zu erkennen vermag.

Da Thomas die Autorität des Heiden Aristoteles im Bereich der philosophischen Vernunft anerkannte, mußte er die christliche Theologie als jene Wissenschaft konzipieren, die die göttliche Offenbarung auf der Grundlage der übernatürlichen Glaubenserkenntnis auslegt. Im einleitenden Kapitel seiner *Summe der Theologie* stellt Thomas die Frage, ob es überhaupt eine weitere Lehre außer den philosophischen Wissenschaften geben müsse.<sup>49</sup> Thomas bejaht die Notwendigkeit einer solchen Lehre (gemeint ist die Theologie) mit der Begründung, daß nur eine Wissenschaft, die auf der göttlichen Offenbarung beruhe, den Menschen über sein Seelenheil informiere. Gott habe nämlich, so Thomas, „den Menschen für ein Ziel bestimmt, daß die Fassungskraft der Vernunft übersteigt. ... Das Ziel aber muß dem Menschen vorher bekannt sein, wenn er sein Wollen und Handeln darauf einstellen soll. Darum mußten dem Menschen, sollte er sein Heil nicht verfehlen, durch göttliche Offenbarung manche Dinge kund werden, die über die menschliche Vernunft hinausgehen.“<sup>50</sup> Aus dieser Überlegung ergibt sich zum einen, daß der Theologie die höchste Gewißheitsstufe zukommt, eben weil sie sich nicht von der natürlichen Vernunft herleitet, die irren kann, sondern vom göttlichen Wissen, bei dem jeder Irrtum ausgeschlossen ist. Zum anderen ist darin auch der Vorrang der

<sup>49</sup> „Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi?“ (S. theol. I, 1, 1; Opera omnia 4, 6).

<sup>50</sup> Ebd.; dt. Übers. nach Die deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte dt.-lat. Ausgabe der Summa Theologica, Bd. 1, Graz-Wien-Köln 1982, 5.

Theologie vor der Philosophie und allen anderen Wissenschaften ausgedrückt, da die ewige Seligkeit das höchste Ziel des Menschen überhaupt ist.<sup>51</sup>

Thomas unterscheidet genau zwischen Theologie und Philosophie, betont aber gleichzeitig die Harmonie zwischen beiden Disziplinen, weil ja die natürliche Vernunft und die übernatürliche Glaubenserkenntnis den selben Urheber, Gott, haben, so daß ein Konflikt unmöglich ist.<sup>52</sup> Während die Theologie, belehrt durch die Offenbarung, von Gott ausgehend zur Schöpfung hinabsteigt, beginnt die Philosophie bei der Betrachtung des Geschaffenen und steigt zu Gott als der notwendigen ersten Ursache der Schöpfung auf.<sup>53</sup> Die Philosophie kann die Theologie in dreifacher Weise unterstützen, nämlich erstens dadurch, daß sie die dem Glauben voraus- bzw. zugrundeliegenden und mit der natürlichen Vernunft erkennbaren Wahrheiten, die sog. *praeambula fidei*, wie etwa die Existenz Gottes, beweist, zweitens dadurch, daß sie die Glaubenswahrheiten durch Bilder und Gleichnisse aus dem Bereich der natürlichen Vernunft erhellt, und drittens dadurch, daß sie Angriffe gegen den Glauben zurückweist, indem sie zeigt, daß die gegen den Glauben erhobenen Argumente entweder falsch oder nicht stichhaltig sind.<sup>54</sup> Wenn es zu Widersprüchen zwischen Philosophie und Theologie kommt, dann werden entweder die Grundsätze der Vernunft nicht richtig angewendet, oder die Theologie gibt etwas für eine Glaubenswahrheit aus, was in Wirklichkeit keine ist.<sup>55</sup>

Thomas geht es darum zu zeigen, daß Philosophie und Theologie in ihrem jeweiligen Eigenbereich prinzipiell autonom, aber zugleich aufeinander bezogen sind. Sein kunstvolles System, das der überaus produktive Kirchenlehrer in seinen Schriften ausführlich entfaltete, wurde nach der Reformation in der Form der thomistischen Schulphilosophie und -theologie praktisch zur offiziellen Lehre der katholischen Kirche erklärt. Den dogmatischen Aussagen des I. Vatikanischen Konzils von 1870 über das Verhältnis von Vernunft und Glaube liegt die thomasi-sche Verhältnisbestimmung zugrunde<sup>56</sup> und in der Enzyklika *Aeterni*

<sup>51</sup> S. theol. I, 1, 5; Opera omnia 4, 16.

<sup>52</sup> Vgl. u. a. S. c. G. I, 7; Opera omnia 13, 19: „Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis.“

<sup>53</sup> Vgl. R. HEINZMANN, Thomas von Aquin: eine Einführung in sein Denken, Stuttgart-Berlin-Köln 1994, 29.

<sup>54</sup> Expositio super librum Boethii De Trinitate II, 3; Opera omnia 50, 99, Z. 149–161.

<sup>55</sup> Ebd.; vgl. R. HEINZMANN, a. a. O., 28.

<sup>56</sup> Vgl. DH, Nr. 3015–3020.

*Patris* aus dem Jahr 1879 bezeichnet Papst Leo XIII. Thomas von Aquin als den „Fürsten und Meister aller scholastischen Lehrer“. <sup>57</sup> Bis zum II. Vatikanum galt Thomas als der Lehrmeister der katholischen Theologie und Philosophie schlechthin; auch das letzte Konzil <sup>58</sup> und Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et Ratio* <sup>59</sup> betonten die besondere Bedeutung des Thomas von Aquin, ohne ihm allerdings weiterhin eine exklusive Sonderstellung zuzuerkennen. Im gegenwärtigen theologischen Schulbetrieb kann jedenfalls von einer Dominanz des Thomismus im allgemeinen keine Rede mehr sein.

\* \* \*

„Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? Was die Akademie mit der Kirche?“, so fragt Tertullian. Der Blick in die Geschichte zeigt, daß Theologie und Philosophie doch mehr miteinander zu tun haben, als der nordafrikanische Apologet zugeben wollte. Das bedeutet allerdings nicht, daß seine Sicht des Problems (ebenso wie diejenige Martin Luthers und anderer) vollkommen falsch wäre. Die genannten Autoren können sich in ihrer Philosophiekritik auf gewichtige theologische Argumente stützen, die auch heute noch Gewicht haben. Dabei wird allerdings zugleich die Gefahr sichtbar, daß sie diese in einseitiger Weise verabsolutieren. Auch die beiden anderen Positionen, die wir etwas ausführlicher vorgestellt haben, besitzen ihre Gründe und Grenzen, deren abwägende Erörterung jedoch den vorgegebenen Rahmen überschreiten würde.

„Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“, so heißt es im 1. Petrusbrief (3, 15). Diese Stelle wird gerne und mit Recht als neutestamentliche Begründung für die Legitimität der wissenschaftlichen Theologie angeführt, der es eben aufgetragen sei, die Hoffnung der Christen in systematischer und methodisch gesicherter Weise auszulegen und die sich deshalb zwangsläufig mit der Philosophie auseinandersetzen muß. Sehr viel seltener allerdings wurde und wird leider die Fortsetzung der Aussage des 1. Petrusbriefes in Erinnerung gerufen: „aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig“ (3, 16 nach der Einheitsübersetzung; in der Lutherbibel heißt es: „aber antwortet mit Sanftmut und Gottesfurcht“). Wie wir gesehen haben, lassen manche Äußerungen von Theologen zur Philoso-

<sup>57</sup> DH, Nr. 3139.

<sup>58</sup> Vgl. Dekret über die Ausbildung der Priester „*Optatam totius*“, Nr. 16; Erklärung über die christliche Erziehung „*Gravissimum educationis*“, Nr. 10.

<sup>59</sup> Nr. 43–44.

phie in der Geschichte die vom 1. Petrusbrief geforderte Haltung vermissen, wie auch umgekehrt die Philosophie sich seit der Aufklärungszeit entweder als diejenige Disziplin betrachtete, die ihrer in die Jahre gekommenen Herrin nicht die Schleppe nach-, sondern die Fackel voranträgt<sup>60</sup> oder der Theologie gar ganz die Existenzberechtigung absprach, da es dieser um Phantasieprodukte zu tun sei. Vielleicht könnte es ja im Geist der Bescheidenheit und gegenseitigen Achtung gelingen, das im Verlauf der Geschichte so spannende und spannungsreiche Gespräch zwischen Philosophie und Theologie, „Athen und Jerusalem, Akademie und Kirche“, das kaum noch geführt wird, wieder neu zu beleben.

---

<sup>60</sup> Vgl. I. KANT, Der Streit der Fakultäten; Gesammelte Schriften, 1. Abt., Bd. 7, 28: „Auch kann man allenfalls der theologischen Facultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt*)“. (Herv. im Text)



## Der „un-bedingte“ Mensch

Viktor E. Frankls Beitrag zur Philosophischen Anthropologie\*

*Prof. Dr. Klaus Reinhardt zum 65. Geburtstag*

### I.

Die Philosophische Anthropologie ist als eigenständige Disziplin noch recht jungen Datums. Sie verdankt ihr Entstehen nicht zuletzt dem Faktum, daß spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts das bestimmende Wissen vom Menschen nicht mehr so sehr von der Philosophie, sondern vielmehr von den Einzelwissenschaften vermittelt wird. Allerdings machen diese anthropologischen Wissenschaften jeweils nur bestimmte Aspekte des menschlichen Daseins unter speziellen methodischen Voraussetzungen zum Gegenstand der Forschung, so etwa physiologischer, psychologischer oder soziologischer Art. Demgegenüber zielt die Philosophische Anthropologie auf den Menschen „im Ganzen“, d.h. auf die „Ganzheit“ und „Einheit“ seines Wesens. Hinzu kommt, daß die sog. nicht-philosophischen Anthropologien, wie ich sie hier einmal nennen möchte, immer schon ein Wissen um das, was der Mensch ist, voraussetzen. Stößt etwa ein Paläontologe auf ein Fossil, in dem er einen menschlichen Schädelknochen zu erkennen glaubt, so sagt ihm dieser Knochen selbst noch nichts darüber aus, was der Mensch ist. Um diesen Einzelfund in seiner anthropologischen Bedeutung zu erfassen, muß er schon ein Vorverständnis davon haben, was Menschsein bedeutet. Dasselbe gilt für die anderen Einzelwissenschaften, die sich mit dem Menschen beschäftigen. Der Philosophischen Anthropologie kommt somit gegenüber den Einzelwissenschaften ein logischer Vorrang zu.<sup>1</sup>

Aber noch aus einem weiteren Grund ist die philosophische Frage nach dem Menschen äußerst bedeutsam, ja unabdingbar und alles andere als eine intellektuelle Spielerei, auf die man verzichten könnte.

---

\* Bei diesem Beitrag handelt es sich um meine Öffentliche Antrittsvorlesung im Rahmen meiner Ernennung zum Ordinarius für Philosophie (Lehrstuhl für Philosophie II) an der Theologischen Fakultät Trier, die ich am 8. November 1999 in der Promotionsaula der Theologischen Fakultät Trier gehalten habe.

<sup>1</sup> Vgl. E. CORETH, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck 1986, 13.

Denn der Mensch ist das wandelbare Wesen, das in gewissem Umfang über sich selbst bestimmen kann. So gibt er sich in den verschiedenen Kulturen – aber auch als Individuum – immer wieder eine andere Form. Bei diesem Selbstbestimmungsprozeß wird das Bild, das der Mensch von sich selbst hat, zu einem geradezu mitwirkenden Faktor. So bemüht sich der Mensch, faktisch das zu werden, was die Idee von seinem angeblich „wahren Sein“ ihm vorhält. D. h. die Idee, die der Mensch von sich selbst hat, prägt entscheidend seine Wirklichkeit.

Dieser letzte Aspekt darf besonders gegenwärtig nicht aus dem Blickfeld geraten, tritt uns doch heute bei nicht wenigen Vertretern der sog. „Philosophy of Mind“, der Philosophie des Geistes, ein reduktionistischer Physikalismus entgegen, der dem Geistigen die Eigenständigkeit abspricht und so das Menschsein auf eine subhumane Ebene reduziert.<sup>2</sup>

Begründet wurde die moderne Philosophische Anthropologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch Max Scheler. Ihm kommt ohne Zweifel das Verdienst zu, den Körper-Geist-Dualismus Descartes' überwunden und im Anschluß an die neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse gezeigt zu haben, daß der Mensch eine psychophysische Einheit bildet, die er „Leben“ oder auch „Drang“ nennt. Dieses Leben umfaßt nach Scheler verschiedene Stufen, die aber noch nicht den eigentlichen Menschen ausmachen. Das Wesen des Menschen erblickt er vielmehr in einem neuen Prinzip, das dem Leben geradezu entgegengesetzt ist: dem Geist.<sup>3</sup>

Aber Schelers Konzeption weist auch einen gravierenden Mangel auf, er richtet einen neuen Dualismus auf, nämlich den von Geist und Leben bzw. Drang. Von einer wirklichen Einheit des Menschen scheint Scheler weit entfernt.

Das hat die nachfolgenden Vertreter der Philosophischen Anthropologie veranlaßt, nach einem Ansatzpunkt zu suchen, wo sich der Mensch immer schon als ein einheitliches Wesen versteht, so im Begriff der Positionalität bei Helmuth Plessner<sup>4</sup> oder im Begriff der Handlung

---

<sup>2</sup> Vgl. für eine erste Orientierung A. HOLDEREGGER / A. A. DE FALCO, Ansätze der Philosophie des Geistes. Eine Fortsetzung der „Leib-Seele“-Problematik und eine Anfrage an die theologische Ethik, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 44 (1997) 396–407.

<sup>3</sup> Vgl. M. SCHELER, Die Stellung des Menschen im Kosmos (1928), Bonn 1991; auch in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. IX, hg. M. S. FRINGS, Bern 1976, 7–71.

<sup>4</sup> Vgl. H. PLESSNER, Der Aussagewert einer Philosophischen Anthropologie, in: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. VIII, hg. G. DUX / O. MARQUARD / E. STRÖKER, Frankfurt/M. 1983, 380–399.

bei Arnold Gehlen.<sup>5</sup> Es ist allerdings bezeichnend, daß sich diese Anthropologien selbst nicht mehr als metaphysische begreifen.

Neben diesen sogenannten Klassikern der Philosophischen Anthropologie haben auch andere Denker, erwähnt seien hier etwa Martin Heidegger, Karl Jaspers, Martin Buber oder Peter Wust, wichtige Ansätze zum Verständnis dessen, was der Mensch ist, beigesteuert, aber dies geschah entweder in bewußter Abgrenzung zur modernen Philosophischen Anthropologie oder doch eher am Rande.

## II.

Ein Entwurf philosophischer Anthropologie, der m. E. einen wesentlichen Beitrag zur Frage nach dem Menschen bildet, wurde jedoch bisher im Raum der Philosophie nicht wahrgenommen – nämlich die sog. Existenzanalyse Viktor E. Frankls. Der 1997 im Alter von 92 Jahren verstorbene Psychiater, Neurologe, Psychotherapeut und Philosoph Frankl hat in seinem umfangreichen Werk eine philosophische Anthropologie entwickelt, die den Menschen wieder in seinem ganzheitlich-einheitlichen Wesen zu erfassen sucht. Dabei knüpft er nicht nur an die moderne Philosophische Anthropologie an, wie sie ihm in Max Scheler begegnet, sondern auch an die Existenzphilosophie von Karl Jaspers. Frankl ist der Begründer der sog. „dritten Richtung der Wiener psychotherapeutischen Schule“<sup>6</sup>, der Logotherapie, die sich vor allem mit dem Problem noogener Neurosen befaßt, die im Bereich des Geistigen begründet sind. Als deren Ursache sieht Frankl die existentielle Frustration und das daraus resultierende existentielle Vakuum an, was zur Depression und Verzweiflung führen kann.<sup>7</sup> Logos meint in diesem Zusammenhang soviel wie Geist<sup>8</sup> und darüber hinaus auch

<sup>5</sup> A. GEHLEN, Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie, in: DERS., Gesamtausgabe, Bd. 4, hg. K.-S. REHBERG, Frankfurt/M. 1983, 127–142.

<sup>6</sup> W. SOUCEK, Die Existenzanalyse Frankls, die dritte Richtung der Wiener psychotherapeutischen Schule, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 73 (1948) 594.

<sup>7</sup> Im Gegensatz zur sog. „Tiefenpsychologie“ nennt Frankl seine Logotherapie auch gerne eine „Höhenpsychologie“ (vgl. V. E. FRANKL, Logotherapie und Existenzanalyse, München 1987, 18 u. 86); wobei dieser Begriff auch schon bei Scheler vorkommt (vgl. M. SCHELER, Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 3: Philosophische Anthropologie, hg. M. S. FRINGS [= Gesammelte Werke, Bd. 12], Bonn 1987, 109).

<sup>8</sup> Zum Geistbegriff vgl. K. BILLER, Der Geist-Begriff, in: W. KURZ / F. SEDLAK (Hg.), Compendium der Logotherapie und Existenzanalyse, Tübingen 1995, 130–145.

Sinn<sup>9</sup> in der Bedeutung von Lebens- oder Daseinssinn.<sup>10</sup> Dieser psychotherapeutischen Methode liegt ein ganz bestimmtes Menschenbild zugrunde, das Frankl in seiner Existenzanalyse explizit entfaltet, wobei er den Begriff der „Existenzanalyse“ in Anlehnung an Freuds Begriff der „Psychoanalyse“ geprägt hat. Allerdings geht es der Existenzanalyse – im Gegensatz zur Psychoanalyse – um eine „Analyse des menschlichen Daseins jenseits des bloßen Getriebenseins“<sup>11</sup>, wobei Frankl bewußt ist, daß Existenz im strikten Sinne nicht analysiert, sondern – wie Jaspers zu Recht sagt – nur „erhellte“ werden kann. D.h. es kann herausgestellt werden, was im Wesen von Existenz implizit bereits enthalten ist.<sup>12</sup> Die Kernaussage der Existenzanalyse Frankls lautet: Der Mensch ist „un-bedingt“. Damit will Frankl sagen, daß der Mensch zwar unter Bedingungen steht, seine Freiheit es ihm aber erlaubt, selbst unter den schwierigsten Gegebenheiten sein Menschsein zu realisieren. Und dieses Menschsein zeigt sich Frankl zufolge in zwei Aspekten, in zwei menschlichen „Urvermögen“, nämlich zum einen in der Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung und zum anderen in der Selbst-Transzendenz menschlicher Existenz.<sup>13</sup> Bevor ich nun Frankls Menschenbild näher entfalten werde, will ich einige wenige Daten zu seinem Leben und Werk vorausschicken.<sup>14</sup>

Viktor E. Frankl wurde 1905 in Wien geboren. Schon früh beschäftigt er sich mit Philosophie und Psychoanalyse. Die Aufhellung des Grenzgebietes, das sich zwischen Psychotherapie und Philosophie

<sup>9</sup> Zum Sinnbegriff vgl. K. BILLER, Der Sinn-Begriff als zentrales Theorem der Logotherapie, in: W. KURZ / F. SEDLAK (Hg.), Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 99–116, bes. 104 f. – Bei aller Vielfalt der Sinnverständnisse – Biller unterscheidet acht verschiedene solcher Sinnverständnisse (ebd., 101–106) – ist festzuhalten, daß Sinn ein Relationsbegriff ist, d.h. „Sinn ist also weder ‚im‘ Menschen noch ‚im‘ Objekt- oder gar ‚in der Welt‘ gleichsam fertig vorhanden, sondern entsteht erst durch die Herstellung einer Beziehung, präziser: Oszillation zwischen Mensch und Welt“ (ebd., 108). Zu Frankls Sinnverständnis vgl. ebd. 111–113.

<sup>10</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, Frankfurt/M. 41997, 273.

<sup>11</sup> V. E. FRANKL, Der Wille zum Sinn, München 1991, 101.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 102; vgl. V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, Bern 21996, 170.

<sup>13</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München 61996, 160; DERS. / F. KREUZER, Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie, München 21991, 20–22.

<sup>14</sup> Vgl. dazu V. E. FRANKL, Eine autobiographische Skizze, in: DERS., Die Sinnfrage in der Psychotherapie, a. a. O., 143–166; DERS., Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen, München 21995; A. LÄNGLE, Viktor Frankl. Ein Porträt, München 1998.



erstreckt, sollte das Thema werden, das sich wie ein roter Faden durch sein gesamtes Schaffen hindurchzieht. Bereits in seiner Gymnasialzeit nimmt Frankl einen Briefwechsel mit Sigmund Freud auf, der mehrere Jahre andauert. Unter dem Einfluß der Psychoanalyse verdichtet sich auch die frühkindliche Vorstellung, Arzt zu sein, zu dem Wunsch, Psychiater zu werden. Doch schon bald gerät Frankl in die Einflußsphäre von Alfred Adler. Es war schließlich Max Scheler<sup>15</sup>, vermittelt durch Rudolf Allers<sup>16</sup>, der Frankl die Augen öffnete, indem er seinen Blick auf die Geistigkeit und Personalität menschlichen Seins einerseits und auf ein Reich objektiver Werte andererseits richtete – als Gegengewicht gegen den Psychologismus und Wertrelativismus seiner Zeit. So eröffnete sich für Frankl die Möglichkeit einer neuen Art von Psychotherapie jenseits von Oedipuskomplex und Minderwertigkeitsgefühl. Damit war natürlich der Bruch mit Adler unabwendbar; Frankl hatte zu seinem eigenen Denken gefunden. Daß Frankls Kritik an Freud und Adler zum Teil sehr einseitig ist und zu Überzeichnungen neigt, ist nicht zuletzt daraus zu verstehen, daß er den Psychologismus zuerst einmal bei sich selbst zu überwinden hatte.<sup>17</sup> Neben Scheler, auf den in der Frankl-Literatur zu Recht immer wieder aufmerksam gemacht wird,<sup>18</sup> ist es vor allem die Existenzphilosophie von Karl Jaspers – und weniger die von Martin Heidegger<sup>19</sup> –, von der Frankls Denken wesentliche Impulse erhalten hat.<sup>20</sup>

<sup>15</sup> Frankl bezeichnet Scheler als seinen „großen Lehrer“, dem er leider niemals persönlich begegnet sei, aber der ihn „am meisten von allen beeinflusst“ habe (V. E. FRANKL / F. KREUZER, *Im Anfang war der Sinn*, a. a. O., 48).

<sup>16</sup> Vgl. H. SPIEGELBERG, *Die Rolle der Phänomenologie in Viktor E. Frankls Logotherapie und Existenzanalyse*, in: A. LÄNGLE (Hg.), *Wege zum Sinn*, München 1985, 55–70, 61.

<sup>17</sup> Vgl. U. BÖSCHEMEYER, *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie. Die Existenzanalyse und Logotherapie Viktor E. Frankls aus theologischer Sicht*, Berlin 1977, 44 f.

<sup>18</sup> Vgl. B. WICKI, *Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik*, Bern 1991, 7–81; U. BÖSCHEMEYER, *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie*, a. a. O., 19–28.

<sup>19</sup> Gegen F.-C. SCHUBERT, *Art. „Existenzanalyse“*, in: *Lexikon der Psychologie*, hg. W. ARNOLD / H. J. EYSENCK / R. MEILI, Bd. I, Freiburg/Br. 1991, 535 f. ↑

<sup>20</sup> Vgl. W. SCHÜSSLER, *Jaspers zur Einführung*, Hamburg 1995, 148 f. – Frankl selbst scheint diese Abhängigkeit – ob bewußt oder unbewußt, das sei einmal dahingestellt – etwas zu verschleiern. Er spricht zwar an verschiedenen Stellen davon, daß in der Existenzphilosophie die Entscheidung und die Freiheit im Mittelpunkt ständen, allerdings beklagt er sogleich auch, daß hier weder nach dem Wofür noch nach dem Wogegen dieser Entscheidung gefragt würde

Nach der Promotion zum Dr.med. im Jahre 1930 absolviert Frankl eine Ausbildung zum Facharzt für Neurologie und Psychiatrie. 1937 eröffnet er eine Privatpraxis. Von 1939 bis 1942 arbeitet er als Primararzt der neurologischen Abteilung des Wiener Rothschild-Spitals. Noch vor dem Abtransport ins Konzentrationslager im Jahre 1942 wegen seiner jüdischen Herkunft schreibt er eine erste Fassung seiner „Ärztlichen Seelsorge“. „Von der Logotherapie“, so Frankl später in einer „Autobiographischen Skizze“, „sollte mich wenigstens diese Quintessenz überleben.“<sup>21</sup> Allerdings ging das Manuskript in Auschwitz verloren, und Frankl mußte nach dem Krieg eine zweite Fassung anfertigen.

Die drei Jahre in vier verschiedenen Konzentrationslagern, darunter Auschwitz, waren für Frankl – wie er selbst sagt – „das Experimentum crucis“<sup>22</sup> seiner Lehre, ihre existentielle Verifikation. In diesen Jahren verlor er mit seiner Familie auch seine erste Frau. Nach seiner Befreiung kehrt Frankl nach Wien zurück, wo er Vorstand der Neurologischen Abteilung an der Poliklinik wird; diese Position hatte er bis 1970 inne. Noch im Jahr 1945 diktiert er in nur wenigen Tagen sein bekanntes KZ-Buch, das heute den Titel trägt: „... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager“<sup>23</sup>. Dieses Buch, das in viele Sprachen übersetzt und dessen amerikanische Ausgabe millionenfach verkauft wurde, gehört ohne Zweifel zu den großen Zeugnissen der Menschheit.

Anläßlich der Gründung des Instituts für Logotherapie an der „United States International University“ in San Diego (Kalifornien) sagte er: „In den Konzentrationslagern hatte ich Gelegenheit, die Logotherapie auf die Feuerprobe zu stellen. Tatsächlich war die Lektion von Auschwitz, daß der Mensch ein sinnorientiertes Wesen ist. Wenn es überhaupt etwas gibt, das ihn auch nur in einer Grenzsituation aufrechtzuerhalten vermag, dann ist es das Wissen darum, daß das Leben

---

(V. E. FRANKL, *Der Wille zum Sinn*, a. a. O., 83; DERS., *Logotherapie und Existenzanalyse*, a. a. O., 98). Es ist keine Frage, daß Freiheit ohne Verantwortlichkeit in Willkür umschlägt. Aber innerhalb der Existenzphilosophie von Jaspers spielt gerade der Begriff der Verantwortlichkeit und ebenso der des Gewissens – der auch für Frankl von großer Bedeutung ist – eine wichtige Rolle. Darüber hinaus ist es natürlich der Begriff der Existenz, Existenz als Sein-Können, den Frankl von Jaspers übernommen hat. Es wären hier noch weitere Momente zu nennen, auf die ich in diesem Zusammenhang aber nicht weiter eingehen kann. Diesem Einfluß von Jaspers müßte einmal näher nachgegangen werden.

<sup>21</sup> V. E. FRANKL, *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*, a. a. O., 159.

<sup>22</sup> Ebd., 160.

<sup>23</sup> München 1997.

einen Sinn hat, und sei es auch nur, daß sich dieser Sinn erst in der Zukunft erfüllen läßt. Die Botschaft von Auschwitz lautete: der Mensch kann nur überleben, wenn er auf etwas hin lebt. Und wie mir scheint, gilt dies nicht nur vom Überleben des einzelnen Menschen, sondern auch vom Überleben der Menschheit.<sup>24</sup> Die Erfahrungen im Konzentrationslager bestätigten seine Überzeugung, daß man dem Menschen alles nehmen kann, was er *hat*, nur eines nicht, seine Freiheit. Denn Freiheit ist nicht etwas, was der Mensch hat, sondern sie ist das, was der Mensch *ist*.

1948 habilitiert sich Frankl an der Universität Wien mit seinem bereits 1946 erschienenen Buch „Ärztliche Seelsorge“, an dem er schon im Konzentrationslager gearbeitet hatte. Ein Jahr später promoviert er mit seiner bekannten kleinen Schrift „Der unbewußte Gott“ zum Dr.phil. 1955 wird er zum tit. ao. Professor für Neurologie und Psychiatrie an der Universität Wien ernannt. In seinen späteren Jahren wurde er mit Ehrendoktoraten überhäuft, hatte verschiedene Gastprofessuren inne, u. a. 1961 an der bekannten Harvard-Universität in Cambridge, Mass., und 1970 richtete ihm die „United States International University“ in San Diego eigens eine Professur für Logotherapie ein. Frankl hat zahlreiche Bücher und Beiträge verfaßt, darunter so bekannte Schriften wie: Die Psychotherapie in der Praxis (1947), Homo patiens (1950), Logos und Existenz (1951), Pathologie des Zeitgeistes (1955), Das Menschenbild der Seelenheilkunde (1959), Der Wille zum Sinn (1972), Der Mensch auf der Suche nach Sinn (1972), Das Leiden am sinnlosen Leben (1977) und Logotherapie und Existenzanalyse (1987), um nur die wichtigsten zu nennen. Einem breiten Publikum wurde Frankl besonders durch seine unzähligen Vortragsreisen in aller Welt bekannt.

### III.

Im Mittelpunkt von Frankls Existenzanalyse steht die Frage nach der Einheit des Menschen, die er mit Hilfe seiner sog. „Dimensionalontologie“ zu erweisen sucht. Um die Bedeutung dieser Konzeption richtig einschätzen zu können, muß ich etwas weiter ausholen. Im Anschluß an Nicolai Hartmann<sup>25</sup> spricht Max Scheler von verschiedenen Schichten des Menschseins: dem Körperlichen, dem Seelischen und dem Geistigen, wobei er das Körperliche und Seelische als vollkommen parallel

<sup>24</sup> Zit. nach J. B. FABRY, Das Ringen um Sinn. Eine Einführung in die Logotherapie, Freiburg/Br. 1980, 23 f.

<sup>25</sup> Vgl. N. HARTMANN, Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, 189 f.

ansieht. Über dieses Psycho-Somatische hinaus erhebt sich der Geist, den Scheler u. a. als „Nein-Sagen-Köner“ charakterisiert. Spreche ich von Schichten, dann drückt sich in diesem aus dem Bereich der Geologie entlehnten Bild auch schon ein gewisses Selbstverständnis des Menschen aus. Denn Schichten sind in sich selbst fertige, voneinander abgegrenzte Sektoren der Wirklichkeit, die übereinander liegen und keine notwendige Beziehung zueinander haben. Bei Scheler scheint auch das Verhältnis von Psychophysicum und Geist ein rein zufälliges zu sein und kein wesenhaftes. Wo aber bleibt dann die Einheit des Menschen?

Frankl spricht nicht von Schichten, sondern – ähnlich wie Paul Tillich<sup>26</sup>, auf den er auch verschiedene Male in anderem Zusammenhang verweist – von Dimensionen. Bei diesem Wechsel der Metapher geht es nicht um bloße Worte, sondern um die Sache, die dahinter steht. Verstehe ich Körperliches, Seelisches und Geistiges als Dimensionen einer und derselben Wirklichkeit, dann wird die Einheit des Menschen verständlich. Der Mensch ist dann nämlich nicht aus verschiedenen Schichten zusammengesetzt, sondern wird als eine vieldimensionale Einheit gesehen. Die Metapher „Dimension“ will somit deutlich machen, daß die verschiedenen Formen menschlichen Seins nicht nebeneinander oder übereinander, sondern ineinander liegen. Ein solches Verständnis trennt die körperlichen Triebe nicht vollständig von den geistigen Akten, sondern versteht die höhere Schicht als die umfassendere Dimension, die die niedrigere in sich einschließt, ganz im mehrdeutigen Sinne von Hegels Begriff des Aufhebens.<sup>27</sup> D. h. zwischen dem Humanen und dem Subhumanen besteht kein Ausschließlichkeits-, sondern ein Einschließlichkeitsverhältnis.<sup>28</sup> So wird auch verständlich, wenn Frankl sagt: „Triebe sind immer schon perso-

<sup>26</sup> Zum Verhältnis Frankl – Tillich vgl. ST. PEECK, Suizid und Seelsorge. Die Bedeutung der anthropologischen Ansätze V. E. Frankls und P. Tillichs für Theorie und Praxis suizidgefährdeter Menschen, Stuttgart 1991; H. ANZENBERGER, Der Mensch im Horizont von Sein und Sinn. Die Anthropologie Paul Tillichs im Dialog mit Humanwissenschaften (Rupert Riedl, Erich Fromm und Viktor E. Frankl), St. Ottilien 1998. – W. KURZ, Der Therapeut als Philosoph. Philosophische Interaktion als Mittel zur Freisetzung von Lebenskunst, in: W. KURZ / F. SEDLAK (Hg.), Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 325–335, sucht Tillichs ontologische Polaritäten: Individualisation – Partizipation, Dynamik – Form, Freiheit – Schicksal, in Beziehung zu Frankl zu setzen und für die Therapie fruchtbar zu machen.

<sup>27</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 50.

<sup>28</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Die Psychotherapie in der Praxis, München <sup>5</sup>1986, 34 f.



niert.<sup>29</sup> D. h. rein triebhaft kann der Mensch eigentlich gar nicht handeln; was er tun kann, ist „Ja“ zu sagen zum Trieb und damit als Geistiger gegen den Geist zu handeln, was impliziert, daß selbst die „unmenschlichsten“ Akte *eo ipso* spezifische Akte des Menschen sind.<sup>30</sup> Wobei nicht übersehen werden darf, daß Frankl die Triebe *als solche* nicht verneint, sondern nur die Triebhaftigkeit, d.h. das Sich-treiben-Lassen.<sup>31</sup>

Eine solche Lehre vom Menschen steht im Gegensatz zu einer dualistischen Auffassung, die den Menschen als Zusammensetzung von Körper und Geist (Descartes) oder Leben und Geist (Scheler) versteht. Das Geistige ist in dieser Weise nach Frankl das alles Menschsein Umgreifende und Integrierende.

Frankl begreift den Menschen in diesem Sinne „*als Mannigfaltigkeit in der Einheit*“ bzw. „*als Einheit trotz der Mannigfaltigkeit*“.<sup>32</sup> Es gibt also eine anthropologische Einheit trotz der ontologischen Differenzen. Im Anschluß an Thomas von Aquin kann Frankl den Menschen darum auch als „*unitas multiplex*“<sup>33</sup> bezeichnen.

Zwar sind das Seelische und das Geistige in der realen Einheit der ganzheitlichen menschlichen Existenz unlösbar ineinander verschränkt,<sup>34</sup> aber es handelt sich hier trotzdem um zwei wesensverschiedene Bereiche. Damit widerspricht Frankl nicht nur entschieden dem Psychologismus, sondern jeder Form von Reduktionismus, der die spezifisch humanen Phänomene auf subhumane Phänomene reduziert bzw. erstere aus letzteren deduziert.<sup>35</sup> Hier werden Phänomene in Epiphänomene verwandelt, indem sie von anderen Phänomenen abgeleitet werden, wobei das nicht aufgrund empirischer Befunde geschieht, sondern aufgrund eines ganz bestimmten Menschenbildes, das aber zumeist gar nicht als solches deklariert, sondern stillschweigend vorausgesetzt

<sup>29</sup> V. E. FRANKL, Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 89.

<sup>30</sup> Vgl. ST. PEECK, Suizid und Seelsorge, a. a. O., 160.

<sup>31</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O., 141.

<sup>32</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 13 u. 46.

<sup>33</sup> Ebd., 46.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 42. – So wird aus der Einzelwissenschaft (wie Psychologie, Biologie oder Soziologie) eine verallgemeinernde „Weltanschauung“ (wie Psychologismus, Biologismus oder Soziologismus), also „schlechte“ Metaphysik (vgl. V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O., 80). Letztlich basiert ein solches Vorgehen auf der Verkennung der Grenzen der Wissenschaft. Kein anderer als Karl Jaspers hat sich immer wieder gegen solche Grenzüberschreitungen gewandt (vgl. W. SCHÜSSLER, Jaspers zur Einführung, a. a. O., 29–39).

wird.<sup>36</sup> Den Reduktionismus bezeichnet Frankl auch als einen „Subhumanismus“, da hier der Mensch, wie Frankl sagt – „reifiziert“ wird, d.h. er wird zur „res“, zur reinen Sache reduziert, damit aber gleichzeitig seiner Personwürde beraubt.<sup>37</sup>

#### IV.

Mit dem Geistbesitz sind nach Frankl zwei fundamentale Charakteristika der menschlichen Person verbunden, nämlich erstens ihre Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung und zweitens die Selbst-Transzendenz menschlicher Existenz.<sup>38</sup> Ich komme zum ersten Aspekt, der Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung.

Geist ist wesentlich ausgezeichnet durch Freiheit. Diese Freiheit des Menschen ist aber nicht absolut, sondern endlich. D. h. Freiheit steht immer in Polarität zum Schicksal, ist ohne dieses nicht möglich. Freiheit kann darum immer nur die Freiheit gegenüber einem Schicksal bedeuten, ein freies Sich-Verhalten zum Schicksal. Der Mensch ist zwar frei, aber er ist nicht gleichsam freischwebend im luftleeren Raum, sondern findet sich vielmehr inmitten einer Fülle von Bedingungen vor, welche sein Schicksal konstituieren. Diese Bedingungen sind dreifacher Natur: biologisch, psychologisch und soziologisch. Es kann an dieser Stelle aber nicht deutlich genug gesagt werden, daß „bedingt“ nicht gleichzusetzen ist mit „verursacht“;<sup>39</sup> eine *conditio* ist keine *causa*.<sup>40</sup> Es ist der entscheidende Fehler des Psychologismus wie jedes Reduktionismus, Ursachen mit Bedingungen zu verwechseln und damit das Kind mit dem Bade auszuschütten, indem die Eigengesetzlichkeit des Geistigen übersehen wird.<sup>41</sup>

Wenn Geist aber nicht aus Unter-Geistigem erklärbar ist, so stellt sich die Frage: Woher kommt dann Geist? Frankl antwortet hierauf mit einem bekannten Aristoteles-Zitat<sup>42</sup>: Er kommt „zur Tür herein“.<sup>43</sup> Damit läßt Frankl die Frage nach dem Woher letztlich offen. „Wir wissen also nicht,“ schreibt er, „woher das Geistige, der personale Geist,

<sup>36</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 200.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>38</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Theorie und Therapie der Neurosen, München 1993, 10.

<sup>39</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 38.

<sup>40</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der Wille zum Sinn, a. a. O., 165 f.

<sup>41</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 38; DERS., Der leidende Mensch, a. a. O., 97 f.

<sup>42</sup> Vgl. ARISTOTELES, De gen. animal. B, 3; 736 b 27.

<sup>43</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O., 117.

zum organismischen Leiblich-seelischen hinzukommt; aber eines ist gewiß: aus den Chromosomen geht er keinesfalls hervor.<sup>44</sup> Denn die geistige Person „ist wesentlich ein In-dividuum und In-summabile“<sup>45</sup>, d.h. sie ist Einheit und Ganzheit, unteilbar und unverschmelzbar, kann daher auch nicht aus Teilbarem und Verschmelzbarem hervorgehen.

Es steht außer Frage, daß der Mensch immer auch determiniert ist; aber er ist nicht „pandeterminiert“. Der Mensch ist Bedingungen unterworfen, und diese sind, wie gesagt, biologischer, psychologischer und soziologischer Natur. In diesem Sinne ist der Mensch also keineswegs frei. „Er ist nicht frei von Bedingungen,“ schreibt Frankl, „er ist überhaupt nicht frei von etwas, sondern frei zu etwas, will heißen frei zu einer *Stellungnahme* gegenüber all den Bedingungen, und ebendiese eigentliche menschliche Möglichkeit ist es, die der Pandeterminismus eben so ganz und gar übersieht und vergißt.“<sup>46</sup> Frankl appelliert somit an das Frei-sein des Menschen, ein Frei-sein, das sogar gegenüber den scheinbar allmächtigen Bedingungen besteht.

Der Mensch hat die Freiheit, sich über all seine Bedingtheit hinauszuschwingen und selbst den ärgsten und härtesten Gegebenheiten und Umständen entgegenzutreten kraft dessen, was Frankl auch die „Trotzmacht des Geistes“<sup>47</sup> nennt. Nach Frankl ist der Geist im Menschen fähig, unter allen Bedingungen und Umständen irgendwie von sich selbst als Psychophysikum abzurücken und sich in fruchtbare Distanz zu diesem Psychophysikum zu stellen.<sup>48</sup> Ja das Geistige tritt überhaupt erst durch diese Distanzierung in Erscheinung. Das kommt nach Frankl auch im Begriff des „Ex-sistierens“ zum Ausdruck, was soviel heißt wie: „aus sich selbst heraus- und sich selbst gegenüberreten“<sup>49</sup>.

Frankl knüpft hier an Gedanken an, wie sie der Existenzphilosoph Karl Jaspers formuliert hat. Er bezieht sich auch ausdrücklich auf dessen Formulierung, das Sein des Menschen sei ein „entscheidendes“ Sein, das nicht schlechthin „ist“, sondern jeweils erst noch entscheidet, „was es ist“.<sup>50</sup> D. h. der Mensch hat die Möglichkeit, über sein Sein

<sup>44</sup> Ebd., 118; vgl. V. E. FRANKL, *Der Wille zum Sinn*, a. a. O., 109.

<sup>45</sup> V. E. FRANKL, *Der leidende Mensch*, a. a. O., 118.

<sup>46</sup> V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, a. a. O., 45.

<sup>47</sup> Ebd., 45 f.; vgl. DERS., *Psychotherapie für den Alltag*, Freiburg <sup>5</sup>1992, 125 ff.; DERS., *Logotherapie und Existenzanalyse*, a. a. O., 62. – Frankl spricht in diesem Zusammenhang auch vom „fakultativen psychonoetischen“ oder „noo-psychischen Antagonismus“ – im Gegensatz zum „obligaten psychophysischen Parallelismus“ (*Der leidende Mensch*, a. a. O., 148).

<sup>48</sup> V. E. FRANKL, *Der Wille zum Sinn*, a. a. O., 116.

<sup>49</sup> Ebd.; vgl. DERS., *Logotherapie und Existenzanalyse*, a. a. O., 61.

<sup>50</sup> V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, a. a. O., 53.

frei zu entscheiden; wobei dieses Entscheiden sogar die Möglichkeit der Selbstvernichtung miteinschließt.<sup>51</sup> Ist der Mensch aber ein Wesen, das über sich selbst entscheidet, dann fängt er genau dort an, wo ihn der Naturalismus aufhören läßt.<sup>52</sup> D. h. er fängt dort an, wo er sich den naturhaften Gegebenheiten entgegenstellt; wo er aufhört, seinen Bindungen an das Biologische, Soziologische und Psychologische zu unterstehen und blind zu gehorchen.<sup>53</sup>

Das bedeutet letztlich, daß der Mensch sich selbst aufgegeben ist: „Seine Wirklichkeit ist eine Möglichkeit, und sein Sein ist ein Können. Niemals geht der Mensch in seiner Faktizität auf. Mensch-sein ... heißt nicht faktisch, sondern fakultativ sein!“<sup>54</sup>

## V.

Das zweite fundamentale Charakteristikum menschlicher Existenz sieht Frankl in deren Selbst-Transzendenz, wobei mit diesem Begriff ein anthropologischer und kein theologischer Sachverhalt gemeint ist. Frankl knüpft hier an Schellers Konzept der Weltoffenheit an, führt dieses aber eigenständig weiter.

Unter der Selbsttranszendenz menschlicher Existenz versteht Frankl den grundlegenden anthropologischen Tatbestand, daß Menschsein immer über sich selbst hinaus auf anderes verweist, das nicht wieder es selbst ist, wobei dies ein Werk, aber auch eine andere Person sein kann.<sup>55</sup> In diesem Über-sich-Hinausweisen geschieht Sinn-Erfüllung. Dieses Hingeordnetsein auf einen Sinn stellt Frankl zufolge für den Menschen eine „transzendente Kategorie“<sup>56</sup> dar, und er will darunter verstanden wissen, daß der Sinn Glaube des Menschen etwas Apriorisches ist, gleichsam ein Existential menschlichen Seins, d.h. das Sinnbedürfnis ist uns in gewisser Weise „eingepflanzt“.<sup>57</sup>

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist somit für Frankl nicht Ausdruck eines pathologischen Zustandes,<sup>58</sup> sondern „eigentlicher Ausdruck des Menschseins schlechthin – Ausdruck nachgerade des

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 121.

<sup>52</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der Wille zum Sinn, a. a. O., 89.

<sup>53</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 53.

<sup>54</sup> Ebd., 120; vgl. DERS., Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 61.

<sup>55</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 201.

<sup>56</sup> Ebd., 274.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., 312 f. Anm. 38.

<sup>58</sup> Für Freud ist man dagegen in dem Moment, wo man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, krank (vgl. S. FREUD, Briefe 1873–1939, Frankfurt/M. 1960, 429).



Menschlichsten im Menschen“<sup>59</sup>. Frankl meint mit dieser Frage aber weder die Frage nach dem Sinn der Welt im Ganzen noch die Frage nach einem „letzten“ Sinn, einem „Über-Sinn“<sup>60</sup>, wie er dazu auch sagt. Das sind für Frankl Fragen, denen gegenüber theoretische Antwortversuche notwendig scheitern müssen<sup>61</sup> und auf die allein die Religion eine mögliche Antwort bereithält.<sup>62</sup> Die Frage nach dem Sinn meint für ihn immer nur die Frage nach dem Sinn eines Teilgeschehens.<sup>63</sup> Und in bezug auf diese Frage sagt Frankl, daß es nicht einen Sinn für alle, sondern daß es für jeden einen ganz eigenen Sinn gibt. Das hat mit der Einzigartigkeit der menschlichen Person und der Einmaligkeit jeder einzelnen ihrer Lebenssituationen zu tun.<sup>64</sup> Sinn ist letztlich relativ im strikten Sinne des Wortes: relativ auf die jeweilige Person und Situation, in der diese Person lebt und handelt.<sup>65</sup>

Wie aber finde ich diesen Sinn, der personengebunden und situationsbezogen ist? Frankl verweist in diesem Zusammenhang auf das Gewissen, das er als „Sinn-Organ“<sup>66</sup> bezeichnet. Das Gewissen spielt bei Frankl eine wichtige Rolle und ist nicht – im Sinne Freuds – mit dem Über-Ich identisch. Es ist Frankl zufolge vielmehr in dem Bereich anzusiedeln, den er als das „geistig Unbewußte“ oder auch als „unbewußte Geistigkeit“ bezeichnet.<sup>67</sup>

<sup>59</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 56.

<sup>60</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 140 f.

<sup>61</sup> Angesichts der theoretischen Sinnaporie, nämlich dem Widerspruch zwischen dem Willen zum Sinn und dem Erfahren von anscheinend Sinnwidrigem, ist nach Frankl eine letzte Entscheidung gefordert – im Sinne von Pascals Wette (vgl. B. PASCAL, Pensées. Über die Religion und über einige andere Gegenstände, hg. E. WASMUTH, Heidelberg <sup>8</sup>1978, 120–126) oder auch Wusts Grundentscheidung zwischen einem Ur-Sinn und einer Ur-Sinnlosigkeit (vgl. P. WUST, Ungewißheit und Wagnis, München <sup>8</sup>1986, 111). D. h. dieses Problem ist immer nur *existentiell* lösbar, durch den Einsatz der ganzen Person (vgl. V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O., 124).

<sup>62</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 61.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 62.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 75.

<sup>65</sup> Vgl. ebd., 76.

<sup>66</sup> Ebd. – Vgl. dazu R. KÜHN, Sinn – Sein – Sollen. Beiträge zu einer phänomenologischen Existenzanalyse in Auseinandersetzung mit dem Denken Viktor E. Frankls, Cuxhaven <sup>2</sup>1992, 100 ff.

<sup>67</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der unbewußte Gott, München <sup>2</sup>1994, bes. 15 ff.; DERS., Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 76. – Ein solches noetisches „Es“ scheint auch Peter WUST anzunehmen, wenn er davon spricht, „daß es im Menschen nicht bloß Entscheidungen seiner vollbewußten Aktualität gibt, sondern auch vorbewußte oder wenigstens nur dunkel bewußte Entscheidungen,

Aber das Gewissen hat auch an der Endlichkeit teil, d.h. es kann irren. Frankl verweist in diesem Zusammenhang auf Peter Wusts bekannte Schrift „Ungewißheit und Wagnis“: Nicht einmal auf dem Sterbebett werden wir wissen, ob unser Gewissen am Ende nicht doch einer „Sinn-Täuschung“ unterlegen ist.<sup>68</sup> Und doch muß der Mensch das Risiko solchen Irrs auf sich nehmen „und sich zu seiner Menschlichkeit, zu seiner Endlichkeit bekennen“<sup>69</sup>. Frankl will nicht weiter hinter das Gewissen zurückfragen, würde das doch den Bereich der Existenzanalyse überschreiten; wobei er selbst sehr wohl davon überzeugt ist, daß das Gewissen über sich und aus der Immanenz hinausweist in die Transzendenz.<sup>70</sup>

Jeder einzelne hat in der jeweiligen Situation somit *seinen* Sinn zu erspüren und zu finden. Auf die Frage: Was ist der Sinn für mich? kann der Außenstehende somit keine Antwort geben. Und doch gibt Frankl eine gewisse Hilfe an die Hand, wenn er zwischen drei verschiedenen sog. „Sinn-Universalien“ unterscheidet, die sich auf die *condition humaine* als solche beziehen. Es handelt sich hierbei um umfassende Sinnmöglichkeiten, die Frankl auch Werte nennt.<sup>71</sup> Er unterscheidet drei solcher Wertkategorien:<sup>72</sup> schöpferische Werte, Erlebniswerte und Einstellungswerte.<sup>73</sup> Wird die erste Kategorie durch ein Tun verwirklicht, so die zweite durch ein Erleben, Begegnen oder Lieben. Von entscheidender Bedeutung ist für Frankl die dritte Gruppe der Einstellungswerte, deren Verwirklichung darin liegt, wie der Mensch sich zu einer Einschränkung seines Lebens „einstellt“.

---

die sich im Tiefgrunde seiner Person vollziehen“ (Ungewißheit und Wagnis, a. a. O., 64; vgl. DERS., Die Dialektik des Geistes, in: DERS., Gesammelte Werke, Bd. III/1, hg. W. VERNEKOHL, Münster 1964, 242 ff.).

<sup>68</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 77; DERS., Der leidende Mensch, a. a. O., 16.

<sup>69</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 78.

<sup>70</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der Wille zum Sinn, a. a. O., 106; DERS., Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 110 f.

<sup>71</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 79.

<sup>72</sup> Auch wenn Frankl selbst sich gerne in bezug auf diese Thematik auf SCHELER beruft, so stellen diese drei Wertkategorien doch keine bloße Anleihe an Scheler dar. Schelers phänomenologische Ethik „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ besteht in einer umfangreichen Sammlung von verschiedenen Werten (vgl. DERS., Gesammelte Werke, Bd. II, hg. Maria SCHELER, Bern 1980, 120–125); Frankls Begriffe tauchen hier aber in keiner Weise auf.

<sup>73</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 81 ff., 145 ff.; DERS., Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 126 ff.

Für Frankl gibt es folglich keine Lebenssituation, die wirklich sinnlos wäre.<sup>74</sup> Denn die Freiheit der Einstellung zur konkreten Situation verliert der Mensch nie, allerdings kann er sich dieser Freiheit begeben. Denn „die Freiheit ‚hat‘ man nicht – wie irgend etwas, das man auch verlieren kann –, sondern die Freiheit ‚bin ich‘“<sup>75</sup>. D. h. „auch wenn er es wollte, der Mensch wird sich als Mensch nicht los“<sup>76</sup>.

Kann die Ursache eines Leidens aus der Welt geschafft werden, dann ist es das einzig Sinnvolle, dies zu tun und auf diesem Wege das Leiden selbst zu beseitigen.<sup>77</sup> Ist der Mensch aber von einem unabwendbaren Schicksal betroffen, einer unheilbaren Krankheit oder einem behinderten Kind, dann besteht auch hier immer noch die Möglichkeit, Sinn zu verwirklichen – im Sinne dieser Einstellungswerte. Wobei „der wirkliche Sinn einer Krankheit“ nicht „im Daß des Krankseins“, sondern „im Wie des Leidens“ liegt, d.h. der Sinn muß der Krankheit jeweils erst gegeben werden.<sup>78</sup>

Nach Frankl ist es weder der *homo faber*, der ein Werk in die Welt setzt, noch der *homo amans*, der Erlebniswerte verwirklicht, es ist vielmehr der *homo patiens*, der leidende Mensch, der zu höchster Sinnerfüllung fähig ist, und diese Sinnerfüllung kann sich selbst noch im Scheitern vollziehen.<sup>79</sup> Menschliche Existenz kann somit niemals wirklich sinnlos werden: „Das Leben des Menschen behält seinen Sinn bis ‚in ultimis‘ – demnach *solange er atmet*.“<sup>80</sup> Übrigens wird auch in der Reue ein solcher Einstellungswert verwirklicht, geht es doch hierbei darum, sich zum schicksalhaft gewordenen Lebensganzen ein- bzw. umzustellen.<sup>81</sup>

<sup>74</sup> Vgl. V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, a. a. O., 292.

<sup>75</sup> Ebd., 306.

<sup>76</sup> St. PEECK, *Suizid und Seelsorge*, a. a. O., 149 f.

<sup>77</sup> Vgl. V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, a. a. O., 316 Anm. 46.

<sup>78</sup> V. E. FRANKL, *Logotherapie und Existenzanalyse*, a. a. O., 82.

<sup>79</sup> Vgl. V. E. FRANKL, *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg/Br. <sup>8</sup>1997, 82; DERS., *Logotherapie und Existenzanalyse*, a. a. O., 133 f. – FRANKL lehnt – ganz auf der Linie von Karl JASPERS (vgl. *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Darmstadt <sup>3</sup>1984, 319 ff.) – die theoretische Frage der Theodizee ab und will diese durch eine „Pathodizee“ ersetzt wissen (Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 131 u. 138; *Der leidende Mensch*, a. a. O., 239 f.). Wobei ich Frankls Argumente gegen eine Theodizee für nicht überzeugend halte und seine Pathodizee vielmehr als eine sinnvolle Ergänzung der Theodizee erachte.

<sup>80</sup> V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, a. a. O., 83.

<sup>81</sup> Vgl. V. E. FRANKL, *Der Wille zum Sinn*, a. a. O., 50 Anm. 4; DERS., *Logotherapie und Existenzanalyse*, a. a. O., 132. – Die Nähe zu Scheler ist auch hier unverkennbar (vgl. M. SCHELER, *Reue und Wiedergeburt*, in: DERS., *Gesammelte Werke*, Bd. V, hg. Maria SCHELER, Bern <sup>5</sup>1968, 27–59).

Diese beiden menschlichen Grundvermögen, die Fähigkeit zur Selbst-Distanzierung und die Selbst-Transzendenz menschlicher Existenz, hat Frankl für seine Logotherapie fruchtbar gemacht.<sup>82</sup> Basiert auf der ersteren die logotherapeutische Technik der paradoxen Intention<sup>83</sup>, so auf der letzteren diejenige der Dereflexion<sup>84</sup>.

## VI.

Aufgrund dieser Überlegungen wird verständlich, was Frankl meint, wenn er davon spricht, daß der Mensch „un-bedingt“ ist. In der philosophisch-theologischen Tradition wurde dieses Prädikat Gott vorbehalten. Gott ist unbedingt, absolut, transzendent. In diesem Sinne ist dieser Begriff natürlich nicht auf den Menschen übertragbar.<sup>85</sup> Menschliche Freiheit ist nicht absolut, sondern endlich; endliche Freiheit steht aber immer in Polarität zum Schicksal. Der Mensch, so will Frankl deutlich machen, kann sich aber zu diesem Schicksal verhalten. Und genau in dieser Weise ist er als „un-bedingt“ zu charakterisieren. „Der Mensch ist nicht ein Ding unter anderen Dingen“, schreibt Frankl. „Dinge bedingen einander. Der Mensch jedoch ist insofern unbedingt, als er der Selbst-Bestimmung fähig ist.“<sup>86</sup> Der Mensch geht nicht in seiner Bedingtheit auf; d.h. keine Bedingtheit ist imstande, „den Menschen vollends ‚auszumachen‘“. Bedingungen „konditionieren“ den Menschen zwar, aber sie „konstituieren“ ihn nicht.<sup>87</sup>

Das Geistige ist das „Un-bedingte“ im Menschen, und nur insofern der Mensch Geist ist, ist er „un-bedingt“.<sup>88</sup> Frankl will uns damit sagen, daß wir nicht unserem Schicksal ausgeliefert sind, daß wir uns distanzieren *können* von uns selbst, daß wir hinausweisen *können* über uns selbst, letztlich, daß wir unser Leben verändern *können* und daß

<sup>82</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Theorie und Therapie der Neurosen, a. a. O., 19 f.

<sup>83</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 161 ff.; DERS. / F. KREUZER, Im Anfang war der Sinn, a. a. O., 87 ff.; dazu W. KURZ, Der Mensch auf dem Weg zu sich selbst, in: W. KURZ / F. SEDLAK (Hg.), Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 39–69, bes. 66–69.

<sup>84</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 172 ff.; DERS. / F. KREUZER, Im Anfang war der Sinn, a. a. O., 100 ff.; dazu W. KURZ, Der Mensch auf dem Weg zu sich selbst, in: W. KURZ / F. SEDLAK (Hg.), Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 39–69, bes. 60–66.

<sup>85</sup> Vgl. B. WICKI, Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik, a. a. O., 135.

<sup>86</sup> V. E. FRANKL, Der Wille zum Sinn, a. a. O., 166 f.

<sup>87</sup> V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O., 66.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 112.



wir verantwortlich dafür sind, was durch uns geschieht. Damit wird deutlich, daß der Mensch „nur bedingt ein un-bedingter“ ist: „er *kann* un-bedingt sein, aber er muß es nicht sein“. Doch nur dieser „un-bedingte“ Mensch ist nach Frankl der „Homo humanus“.<sup>89</sup>

Ist der Mensch aber in dieser Weise „un-bedingt“, so folgt daraus, daß er letztlich nicht berechenbar ist. „Nur Wirklichkeiten lassen sich berechnen; Möglichkeiten entziehen sich als solche jeder Berechnung. Wir sagten auch schon, der Mensch fange erst dort an, im eigentlichen Sinne Mensch zu sein, wo er sich aus der gegebenen Wirklichkeit und naturhaften Gebundenheit eben nicht mehr berechnen läßt, vielmehr eine ihm selber aufgegebenen Möglichkeit darstellt... Der ‚eigentliche‘ Mensch jedoch ist eo ipso nicht berechenbar: die Existenz läßt sich weder auf eine Faktizität zurückführen noch von ihr ableiten.“<sup>90</sup>

Mit diesem Bild vom Menschen ergänzt und korrigiert Frankl die moderne Philosophische Anthropologie nicht unwesentlich. Gegenüber Schellers neuem Geist-Leben-Dualismus gelingt es ihm, die Einheit des Menschen zu denken, eine Einheit, die vom Geistigen her gestiftet wird. Gegenüber den übrigen Vertretern der modernen Philosophischen Anthropologie scheut sich Frankl in keiner Weise, explizit vom Geist zu sprechen, wie das die philosophisch-theologische Tradition der beiden letzten Jahrtausende unvoreingenommen getan hat.<sup>91</sup>

## VII.

Nachdem die Grundzüge von Frankls philosophischem Menschenbild aufgezeigt sind, möchte ich die Folgerungen und Konsequenzen darlegen, die sich hieraus ergeben.

1. Frankl sucht deutlich zu machen, daß es jedem Menschen zu jeder Zeit möglich ist, Sinn zu finden. Jedoch ist diese Sinn-Findung

<sup>89</sup> Ebd., 66; vgl. ebd., 156.

<sup>90</sup> V. E. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge*, a. a. O., 185.

<sup>91</sup> Es ist keine Frage, daß Frankls Konzept der aristotelisch-thomistischen *forma-corporis*-Lehre verwandt ist, nach der die Seele als die Form des Körpers das einheitsstiftende Moment darstellt. (FRANKL macht auch selbst auf diese Nähe aufmerksam: Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 68 Anm. 1). Es wäre nun aber äußerst kurzschlüssig zu meinen, Frankls Leistung bestände allein darin, diese Lehre neu aufleben zu lassen, indem er sie mit stoischem Gedankengut über die menschliche Willensfreiheit verbindet (FRANKL verweist auch selbst auf Senecas Schrift „Vom glückseligen Leben“: *Ärztliche Seelsorge*, a. a. O., 283), denn Frankl denkt in einem ganz anderen Kontext, nämlich im Kontext der modernen Wissenschaft und Technik und im Kontext des Wissens um das Unbewußte.

nicht „mach-bar“.<sup>92</sup> Herstellen kann man Frankl zufolge immer nur subjektiven Sinn, also reine Sinn-Gefühle.<sup>93</sup> Dabei handelt es sich jedoch nicht um wirklichen Sinn, sondern um Nicht-Sinn, letztlich um „Un-sinn“. Wirklicher Sinn muß gefunden, *kann* aber auch gefunden werden – und das, wie sich gezeigt hat, bis *in ultimis*. Das bedeutet zugleich, daß für Frankl der Suizid abzulehnen ist, weil er keine wirkliche Antwort auf die Fragen bedeutet, die das Leben an uns stellt, Fragen, die wir zu beantworten, ja die wir zu „ver-antworten“ haben. Überdies wissen wir im voraus nie, welche Sinnmöglichkeiten noch auf uns warten.<sup>94</sup> Selbstverwirklichung, ein Begriff, der in unserer Gesellschaft ganz groß geschrieben wird,<sup>95</sup> geschieht somit nicht *per intentionem*, sondern immer nur *per effectum*, gleichsam als Nebenwirkung der Selbst-Transzendenz.<sup>96</sup> „Nur Existenz, die sich selbst transzendiert, kann sich selbst verwirklichen, während sie, sich selbst bzw. Selbstverwirklichung intendierend, sich selbst nur verfehlen würde.“<sup>97</sup> Dahinter steht die tiefe Einsicht, daß es dem Menschen, als einem geist-begabten Wesen, nicht primär um sich selbst geht. Ein solches Verständnis von Selbstverwirklichung steht demjenigen unserer Erlebnisgesellschaft diametral entgegen.

2. Man ist nach Frankl „zu nichts weniger als ‚zum Vergnügen auf der Welt‘“.<sup>98</sup> Leid gehört zum Leben und das in individuell-unterschiedlicher Ausprägung. Selbst durch genetische und biotechnische Fortschritte wird man Krankheit und Leid als solche nicht eliminieren. Es ist verständlich, wenn das Paradies – als Sinnbild der Leidlosigkeit – herbeigesehnt wird, aber es ist illusionär zu glauben, dasselbe sei innerhalb der Geschichte zu realisieren. Leid gehört – um mit Karl Jaspers zu sprechen – zu den sog. Grenzsituationen, und diese zeichnen sich dadurch aus, daß man ihnen *prinzipiell* nicht ausweichen kann.

3. Die Freiheit und die damit verbundene Verantwortlichkeit, durch die sich nach Frankl der Mensch wesentlich auszeichnet, besteht selbst

<sup>92</sup> Sinn ist ebensowenig „mach-bar“ wie die drei theologischen Kardinaltugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung. Sie erfüllen sich nur, wenn sie ein Objekt haben, das sie intendieren (vgl. V. E. FRANKL, Das Leiden am sinnlosen Leben, a. a. O., 96).

<sup>93</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der Wille zum Sinn, a. a. O., 26.

<sup>94</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 88 ff.

<sup>95</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Sinn als anthropologische Kategorie, Heidelberg 1996, 39.

<sup>96</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der Wille zum Sinn, a. a. O., 16.

<sup>97</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 101.

<sup>98</sup> Ebd., 70.

der Vergangenheit gegenüber. Der Mensch hat somit keinen Grund zum Fatalismus, sondern eine Pflicht zur Selbsterziehung.<sup>99</sup> „Zum Zulernen ist es nie zu spät“, schreibt Frankl, „aber auch nie zu früh, also immer ‚höchste Zeit‘. Wer dies übersieht, würde jenem Trinker gleichen, dem man einmal vorhielt, er solle mit dem Trinken doch endlich aufhören, und der daraufhin meinte, dazu sei es schon zu spät; als man nun einwandte, es sei nie zu spät, gab er zur Antwort: ‚Dann hab’ ich ja ohnehin noch Zeit!‘“<sup>100</sup> Das Gesagte gilt *mutatis mutandis* natürlich auch für die Probleme der Weltgemeinschaft insgesamt.

4. Vom Geist her leitet sich auch die unbedingte Würde der menschlichen Person<sup>101</sup> ab. „Erst wer dies übersieht und nur wer dies vergißt“, schreibt Frankl, „kann die Euthanasie für gerechtfertigt halten.“<sup>102</sup> Und nur derjenige, der um diese Würde weiß, hat eine unbedingte Ehrfurcht vor der menschlichen Person – handelt es sich hier um einen unheilbar Kranken, einen unheilbar Geisteskranken oder einfach um einen körperlich oder geistig behinderten Menschen. Der Geist, als eine Entität *sui generis*, kann im eigentlichen Sinne gar nicht erkranken. Erkranken kann nur das Psychophysikum, durch das hindurch der Geist sich ausdrückt und ausdrücken muß. Der Mensch bleibt immer und unter allen Umständen Person, selbst dann noch, wenn diese Person nicht mehr faßbar ist, nicht mehr zu begreifen ist, weil sie sich vielleicht nur noch unvollkommen oder überhaupt nicht mehr zum Ausdruck bringen kann.<sup>103</sup> Die Würde der Person verbietet es zudem, sie in Kategorien wie Nutzwert oder Produktivität „aufzurechnen“. „Jeder muß zugeben“, schreibt Frankl, „daß ein Mensch, der von der Liebe seiner Angehörigen umgeben wird, den unersetzlichen und unvertretbaren Gegenstand dieser Liebe darstellt und damit sein Leben einen (wenn auch gleichsam bloß passiven) Sinn hat.“<sup>104</sup>

5. Da Geist nicht aus den Chromosomen deduziert werden kann, ist nach Frankl die Abtreibung zu jedem Zeitpunkt abzulehnen. Denn schon im Augenblick der Zeugung ist „eine zumindest fakultative Per-

<sup>99</sup> Vgl. ebd., 124, 130.

<sup>100</sup> Ebd., 122.

<sup>101</sup> Zum Person-Begriff vgl. bes. V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O., 107 ff., 116 ff., 129 ff., 144 ff.; DERS., Der Wille zum Sinn, a. a. O., 108 ff. – Die geistig-existentielle Person des Menschen ist nach FRANKL durch die folgenden drei Existentialien ausgezeichnet: Sie ist ein Individuum, sie ist ein In-summabile und sie ist ein Novum (Der leidende Mensch, a. a. O., 117).

<sup>102</sup> V. E. FRANKL, Der Wille zum Sinn, a. a. O., 110; DERS., Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 84 ff.

<sup>103</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O., 108.

<sup>104</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 87.

son vorhanden“. Aus diesem Grunde wäre für Frankl „der Abbruch ihrer Existenz ... gleichbedeutend mit der Vernichtung einer Person schlechthin“.<sup>105</sup> Dies gilt nicht nur für die Abtreibung gesunder, sondern auch für diejenige kranker und behinderter Kinder. Denn es hieße, die *condition humaine* mißzuverstehen, wollte man *in jedem Falle und unter allen Umständen* Leid vermeiden.

6. Wie der Geist „durch die Tür“ hereinkommt, so geht er Frankl zufolge auch wieder „durch die Tür“ hinaus, um im Bilde von Aristoteles zu bleiben. Genauso wie die geistige Person „un-zeugbar“ ist, genauso ist sie Frankl zufolge auch „un-sterblich“. Aber da geistige Existenz uns nicht anders bekannt ist als „in Ko-existenz mit dem Psychophysicum“<sup>106</sup>, ist es müßig, darüber nachzudenken, „wie“ diese rein geistige Existenz aussehen könnte. Hier greift nach Frankl nur eine „negative Noologie“, d.h. hier sind nur negative Aussagen möglich, wie: daß das rein Geistige eben *nicht* in Raum und Zeit existiert.

Ein solches Bild vom Menschen ist nicht nur bedeutsam für die Psychologie und Pädagogik<sup>107</sup>, sondern es bietet auch Ansatzpunkte für die Theologie. Denn zum einen wird hier ein Bild des Menschen gezeichnet, das entscheidende Aspekte auch einer theologischen Anthropologie thematisiert. So ist es mehr als erstaunlich, daß sich im Rahmen der Theologischen Anthropologie m.W. bisher allein Helmuth Thielicke<sup>108</sup> mit Frankls Konzeption auseinandergesetzt hat. Zum anderen bietet die Thematisierung der Sinnproblematik der Theologie die Möglichkeit, mit der säkularen Gesellschaft ins Gespräch zu kommen, ist doch der Sinn Glaube für Frankl ein Existential menschlichen Seins.<sup>109</sup> Ganz in diesem Sinne schreibt auch Frankl selbst: „Die Exi-

<sup>105</sup> V. E. FRANKL, Der leidende Mensch, a. a. O., 113.

<sup>106</sup> Ebd., 134.

<sup>107</sup> Vgl. dazu K. DIENELT, Erziehung zur Verantwortlichkeit. Die Existenzanalyse Viktor E. Frankls und ihre Bedeutung für die Erziehung, Wien 1955; F. SCHLEDERER, Erziehung zu personaler Existenz. Viktor E. Frankls Existenzanalyse und Logotherapie als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik, Diss. München 1964; B. WICKI, Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik, a. a. O.; W. KURZ, Ethische Erziehung als religionspädagogische Aufgabe. Strukturen einer sinnorientierten Konzeption religiöser Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Sinn-Kategorie und Logotherapie Viktor E. Frankls, Göttingen 1987.

<sup>108</sup> Vgl. H. THIELICKE, Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie, München 1976, 457–472.

<sup>109</sup> Vgl. Ch. KOLBE, Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl, Stuttgart 1986, 263 f.; St. PEECK, Suizid und Seelsorge, a. a. O., 170, 178 f. – FRANKL verweist in diesem Zusammenhang auch



stenzanalyse hat das Zimmer der Immanenz einzurichten und möglichst auszustatten und sich dabei nur davor zu hüten, daß sie die Türe zur Transzendenz nicht verstelle.“<sup>110</sup> So leistet die Existenzanalyse einen wesentlichen Beitrag zur Evozierung der religiösen Frage,<sup>111</sup> will sich dabei aber keineswegs als „ancilla theologiae“, als Magd der Theologie, verstanden wissen.<sup>112</sup>

## VIII.

Zum Schluß möchte ich mich noch mit zwei möglichen Einwänden auseinandersetzen. Ein erster Einwand könnte lauten, daß Frankl keinen „wissenschaftlichen“ Beweis für seine anthropologischen Hauptaussagen anführt. Diese Beobachtung ist durchaus richtig, aber sie übersieht, daß Geist und Freiheit keine Themen der Einzelwissenschaften sind. Frankl beruft sich hier auf die Selbsterfahrung des Menschen: Nichts sei uns unmittelbar gegeben als Geist, Freiheit und Verantwortlichkeit.<sup>113</sup> „Die Freiheit allen Entscheidens, die sogenannte Willensfreiheit, ist für den unvoreingenommenen Menschen eine Selbstverständlichkeit;“ schreibt Frankl, „er erlebt sich unmittelbar als frei. An der Willensfreiheit ernstlich zu zweifeln vermag überhaupt nur einer, der entweder in einer deterministischen philosophischen Theorie befangen ist oder an einer paranoiden Schizophrenie leidet und seinen Willen als unfrei, ‚gemacht‘, erlebt.“<sup>114</sup> Was Frankl damit sagen will, ist folgendes: Geist und Freiheit sind letztlich wissenschaftlich weder zu beweisen noch zu widerlegen. Insofern „beweist“ ein physikalistischer Reduktionismus genauso viel und genauso wenig wie ein „metaphysi-

zu Recht auf Paul Tillich, für den „religiös sein heißt, leidenschaftlich die Frage nach dem Sinn unserer Existenz zu stellen“ (Das Leiden am sinnlosen Leben, a. a. O., 95; zu Tillich vgl. W. SCHÜSSLER, „Was uns unbedingt angeht.“ Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Münster 1999, bes. 33 ff.).

<sup>110</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 309 Anm. 29; DERS., Der Wille zum Sinn, a. a. O., 105 f.

<sup>111</sup> Gegen M. NICOL, Die Religion in Existenzanalyse und Logotherapie nach Viktor E. Frankl, in: Wege zum Menschen 38 (1986) 207–222, bes. 221 f.

<sup>112</sup> Vgl. V. E. FRANKL, Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 128 f.

<sup>113</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 72. – Wenn Frankl selbst gerne auf die Nähe zur Phänomenologie verweist, so bezieht sich dies hauptsächlich auf dieses „unmittelbar Gegebene“, von dem er sich nicht entfernen möchte (vgl. H. SPIEGELBERG, Die Rolle der Phänomenologie in Viktor E. Frankls Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 64 f.), denn an Fragen der Methode ist er wenig interessiert.

<sup>114</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 121; vgl. DERS., Psychotherapie für den Alltag, a. a. O., 129 f.; DERS., Der leidende Mensch, a. a. O., 140.

scher“ Beweis *für* Geist und Freiheit; zudem widerspricht ihm die unmittelbare Selbsterfahrung des Menschen. Es kann hier nicht deutlich genug gesagt werden: Es handelt sich nicht um „einzelwissenschaftliche“ Erkenntnisse, sondern – um mit Jaspers zu sprechen – um „philosophischen Glauben“, der zwar gut begründet ist, für den es aber keinen wissenschaftlichen Beweis gibt, weil es einen solchen gar nicht geben kann.<sup>115</sup> Die Bestreitung dieses „philosophischen Glaubens“ kann jedoch ebensowenig auf wissenschaftliche Beweise rekurieren. Trotzdem können und wollen wir nicht auf ein Bild vom Menschen verzichten.

Aber ist dieses Bild des Menschen, so könnte ein zweiter Einwand lauten, nicht doch zu optimistisch, sind wir wirklich so „un-bedingt“, wie Frankl uns das glauben machen will? Es ist keine Frage, daß Frankl uns ein Bild des Menschen zeichnet, das als Leitbild dienen soll, woraufhin der Mensch sich also auszurichten hat. Natürlich weiß Frankl auch nur zu gut, daß der Mensch letztlich aus der Spannung zwischen Sein und Sollen, Trieb und Geist nie herauskommen wird. Aber er begnügt sich nicht „mit Erklärungen über das den Menschen Bedingende, sondern verweist *darüber hinaus* auf das, was jeder Mensch immer *auch* sein kann und *werden* soll. Frankl sieht *beide* im Menschen, das ‚Tier‘ und den ‚Engel‘, aber er beschreibt vor allem die Möglichkeiten des ‚Engels‘, weil er die Macht des ‚Tieres‘ kennt.“<sup>116</sup>

Ganz in diesem Sinne zitiert Frankl in seiner „Ärztlichen Seelsorge“ das folgende Goethe-Wort: „Wenn wir die Menschen nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter. Wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind.“<sup>117</sup>

<sup>115</sup> Ganz in diesem Sinne schreibt FRANKL zu Recht: „In gewissem Sinne muß man an ‚Geist‘ daher glauben“ (Der leidende Mensch, a. a. O., 78).

<sup>116</sup> U. BÖSCHEMEYER, Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie, a. a. O., 126 f.; vgl. V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 27; DERS., Logotherapie und Existenzanalyse, a. a. O., 87.

<sup>117</sup> V. E. FRANKL, Ärztliche Seelsorge, a. a. O., 27.

## „Ein Auge, welches ein Auge schaut“

Die ästhetische Begründung der Ethik bei Pindar und Plato

Prof. Dr. Klaus Reinhardt zum 65. Geburtstag

„Die Besonderheit des menschlichen Bildes, das der menschliche Geist darstellt, beruht also darin, daß es nicht nur wie die vernunftlosen Geschöpfe eine göttliche Idee nachbildet, sondern die göttliche Kunst selbst, die alle Ideen in sich enthält und aus sich hervorbringt.“<sup>1</sup> Klaus Reinhardt verweist angesichts der Frage *L'homme machine?* mit Nikolaus von Kues auf die bildsprenkende Metapher (ebd.) des Menschen als eines lebendigen, geistigen Bildes Gottes. Die Freiheit des Menschen besteht in der Hervorbringung der göttlichen, schaffenden Kunst selbst. Aber der Mensch ist kein absoluter Selbstschöpfer, sondern als *deus secundus* ein *secundus*, ein zweiter, nachgeordneter, eben ein *Bild* Gottes. Worin besteht das Eigentümliche dieses Künstlers? Auch diese Frage hat Klaus Reinhardt zu beantworten versucht, diesmal im Rückgriff auf die Plato-Rezeption spanischer Theologie des *siglo de oro*. Der Mensch als *Bild* ist ein *ästhetisches* Wesen. Eine besondere Form der Wahrnehmung ist deshalb die *Schönheit*. Aber Schönheit ist nicht, wie vielfach seit der Antike verstanden, eine geometrische Proportion. Weil der Mensch ein *lebendiges* Wesen ist, ist seine Schönheit niemals in statischer Proportion erfahrbar oder meßbar. Lebendige Schönheit ist vielmehr immer nur aktual wahrnehmbar als *Schönheit in Bewegung*.<sup>2</sup> So

<sup>1</sup> K. REINHARDT: Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues. In: H. SCHWAETZER, / H. STAHL-SCHWAETZER (Hg.): *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposium*. Hildesheim u. a. 1998. 219–228. 223. Der Aufsatz antwortet auf die im Titel des Sammelbandes gestellte Frage.

<sup>2</sup> K. REINHARDT: „Sprich, damit ich dich sehe.“ Die Wahrnehmung des Schönen nach Hohelied-Kommentaren des spanischen *siglo de oro*. In: H. SCHWAETZER / H. STAHL-SCHWAETZER: *Aisthesis. Die Wahrnehmung des Menschen. Gottessinn. Menschensinn. Kunstsinn. Ein interdisziplinäres Symposium*. Philosophie Interdisziplinär Bd. 1. Hg. v. H. SCHWAETZER. Regensburg 1999. Reinhardts Ausgangspunkt, das sei hervorgehoben, ist der *sokratische* Imperativ: Sprich, damit ich dich sehe, der, weit weniger rezipiert als das „Erkenne dich selbst“ die verborgene Seite einer personalen, dialogischen Ethik des plato-

ist z. B. der Körper des Menschen in der Bewegung Ausdruck der Seele und offenbart ihre Schönheit. Dieser Ansatz bildet also eine ästhetische Ethik aus.<sup>3</sup>

## I. Ästhetische Ethik versus rationale Bioethik

Die Bedeutung einer ästhetischen Ethik läßt sich an ihrem Gegenstück zeigen. Eine logische (nicht anschauende) und definitorische (begriffliche, nicht bildliche) Ethik, kurz: eine rationalistische Ethik, erfreut sich gegenwärtig regen Zuspruchs. Unter ihren verschiedenen Spielarten finden sich auch Extremformen wie etwa der bioethische Rationalismus. Daß Klaus Reinhardts Anthropologie derjenigen des federfüh-

---

nischen Sokrates darstellt. Sie wird im folgenden aufgegriffen. Daß eine *platonische* Rezeption auf einen Begriff der Schönheit in *Bewegung* kommt, der den proportionalen Schönheitsbegriff überwindet, ist offenbar keine Selbstverständlichkeit. Gerade Konzeptionen, die ausdrücklich eine geistige Seite des Menschen und der Welt betonen, bleiben oft bei einem Proportionalismus stehen. Ein besonders deutliches Beispiel in dieser Hinsicht ist E. SCHADEL: Musik als Trinitätssymbol. Frankfurt 1995, auf dessen Statik und Unempfindlichkeit für qualitativbewegliche Vorgänge ich an anderem Ort hingewiesen habe (H. SCHWAETZER: Musik als Trinitätssymbol (Erwin Schadel). Schriften zur Triadik und Ontodynamik Bd. 8. Frankfurt a. M. u. a. 1995. In: Die Musikforschung 46 (1996) 449–451).

<sup>3</sup> Der Ausdruck „ästhetisch“ unterliegt gegenwärtig einer gewissen Mode, so daß es notwendig ist, ihn ein wenig zu präzisieren. Ich verstehe ihn im griechischen Sinne als „wahrnehmend“. In das Umfeld dieser ästhetischen Ethik gehören verschiedene Arbeiten, die sich in den beiden vorgenannten Sammelbänden (SCHWAETZER / STAHL-SCHWAETZER 1998, 1999) finden. In dem Band 1998 steht die holistische Konzeption geistiger Identität im Vordergrund (vgl. z. B. den Beitrag von Henrik Jäger), die auf einen personalen Ethik-Ansatz als einer *Ethik der Begegnung* zugespitzt wird (vgl. SCHWAETZER in dem Band). Unter dem Stichwort *Aisthesis* wurde der Faden im folgenden Band aufgenommen; die Ethik der Begegnung ist an den Dialogismus (HEISTERKAMP in dem Band) und an die Phänomenologie Max Schelers (RANG in dem Band) angeschlossen und erkenntnistheoretisch durch eine Korrektur neukantianistischer Ansätze fundiert (SCHWAETZER in dem Band). Dieses im gemeinsamen Dialog entwickelte Ethikkonzept trifft in der Diskussion auf weitere verwandte Modelle. So formuliert z. B. die Ästhetikrichtung um Gernot Böhme einen ähnlichen Ansatz. Ich nenne hier vor allem Michael HAUSKELLER, der im Ausgang von Hans Jonas seinen Ansatz in einem prägnanten Aufsatz dargelegt hat: „Sieh hin und du weißt.“ Über die ästhetischen Grundlagen der Moral. In: Auf der Suche nach dem Guten. Wege und Abwege der Ethik. Zug 1999. 113–132 (urspr. bereits 1996 an anderer Stelle publiziert). In dem genannten Band hat HAUSKELLER dementsprechend auch den bioethischen Rationalismus gerügt, vgl. ebd.: Zwischen Leben und Tod. Wider den bioethischen Rationalismus. 181–212 (zuerst erschienen in: Scheidewege 27 (1997/1998) 38–60).



renden progressiven Ethikers *Peter Singer* conträr ist, kann mit wenigen Strichen gezeigt werden. Singer gewinnt seinen anthropologischen Ausgangspunkt aus der Überlegung, woher der Mensch seine Würde beziehe. Dabei scheint ihm der Begriff „Mensch“ zu unscharf; nach Singer seien darin zwei Bedeutungen enthalten: Mitglied der Spezies *homo sapiens*, also die rein biologische Zugehörigkeit, und Person, worunter Singer Vernunftfähigkeit, Bewußtsein, Zukunftsausrichtung (Wünsche) versteht.<sup>4</sup> Einen Menschen aufgrund seiner Spezies-Zugehörigkeit vor anderen Spezies der Natur auszuzeichnen, brächte uns, so Singer, in die Situation der Rassisten. Aufgrund biologischer Merkmale dürfe man keine Bevorzugung setzen. Menschenwürde komme also aufgrund von Person-Sein zu. Deshalb darf man nichtpersonales Leben töten, etwa einen gerade geborenen Säugling, da dieser Wünsche zu haben noch nicht fähig ist.<sup>5</sup> Die Singersche Argumentation fußt, wie

<sup>4</sup> „Um nichts zu präjudizieren und um meine Absicht klarzumachen, werde ich den verwickelten Begriff ‚menschlich‘ vorübergehend aufgeben und zwei verschiedene Begriffe dafür einsetzen, die den beiden verschiedenen Bedeutungen von ‚menschlich‘ entsprechen. Für die erste, biologische Bedeutung werde ich den schwerfälligen, aber präzisen Begriff ‚Mitglied der Spezies *Homo sapiens*‘ verwenden, für die zweite Bedeutung den Begriff ‚Person‘“ (SINGER 1994, 119 f. [P. SINGER: *Praktische Ethik*. Stuttgart. 2. Aufl. 1994]).

<sup>5</sup> „Nach der durch unser terminologisches Zwischenspiel erfolgten Klärung und auf der Grundlage der Erörterung im vorhergehenden Kapitel können wir uns in diesem Abschnitt sehr kurz fassen. Daß es unrecht ist, einem Wesen Schmerz zuzufügen, kann nicht von seiner Gattungszugehörigkeit abhängen; ebensowenig, daß es unrecht ist, es zu töten. Die biologischen Fakten, an die unsere Spezies gebunden ist, haben keine moralische Bedeutung. Dem Leben eines Wesens bloß deshalb den Vorzug zu geben, weil das Lebewesen unserer Spezies angehört, würde uns in dieselbe Position bringen wie die Rassisten, die denen den Vorzug geben, die zu ihrer Rasse gehören. [...] Hat das Leben eines rationalen und selbstbewußten Wesens einen besonderen, vom Leben bloß empfindungsfähiger Wesen verschiedenen Wert? Um diese Frage zu beantworten kann man folgendermaßen argumentieren. [...] Ein Wesen, das in dieser Hinsicht seiner selbst bewußt ist, ist fähig, Wünsche hinsichtlich seiner eigenen Zukunft zu haben. So mag zum Beispiel ein Philosophieprofessor hoffen, ein Buch zu schreiben, in dem er die objektive Natur der Ethik beweist; eine Studentin mag ihr Abschlußexamen ins Auge fassen; ein Kind mag den Wunsch haben, in einem Flugzeug zu fliegen. Nimmt man einem dieser Menschen ohne seine Zustimmung das Leben, so durchkreuzt man damit seine Wünsche für die Zukunft. Tötet man eine Schnecke oder einen 24 Stunden alten Säugling, so vereitelt man keine Wünsche dieser Art, weil Schnecken und Neugeborene unfähig sind, solche Wünsche zu haben“ (SINGER 1994, 121–123). Auf die Modifikationen und (scheinbaren) Rücknahmen, die SINGER inzwischen vorgenommen hat, gehe ich nicht ein. Daß sich im Grundsatz nichts an seiner Position geändert hat, verrät das Interview mit Hartmut Kuhlmann (in: *Universitas*

schon vielfach bemerkt, auf diesem Dualismus von Person und biologischer Spezies, deren vorgeblich vorübergehende Trennung nicht mehr aufgehoben wird.<sup>6</sup> Er erlaubt es ihm auch, auf scheinbar logische Weise viele Argumente zu widerlegen – nicht nur das sogenannte Potentialitätsargument, sondern auch z. B. das Hauptargument der Abtreibungsgegner, menschliches Leben dürfe nicht getötet werden. Singer formuliert es in folgendem logischen Schluß: „Erste Prämisse: Es ist unrecht, ein unschuldiges menschliches Wesen zu töten. Zweite Prämisse: Ein menschlicher Fötus ist ein unschuldiges menschliches Wesen. Schlußfolgerung: Daher ist es unrecht, einen menschlichen Fötus zu töten“ (Singer 1994, 180 u. 195).

Gegen diesen Schluß wendet Singer ein, daß er eine verbotene *quaternio terminorum* darstelle. Der Begriff „menschliches Wesen“ sei in zweifacher Bedeutung gebraucht: in der ersten Prämisse im Sinne von „Person“, in der zweiten aber im Sinne von „spezies homo sapiens“, da ein Fötus weder Wünsche habe, noch über Rationalität etc. verfüge. Infolgedessen habe der Schluß keine Beweiskraft (ebd. 195 f.).

Ohne auf die vielfach gerügten logischen Fehler Singers<sup>7</sup> an dieser Stelle näher einzugehen – die Literatur dazu ist „Legion“ – will ich nur die beiden Grundzüge charakterisiert wissen: 1. Inhaltlich vertritt Singer einen rationalistischen Dualismus von Leib und Person. 2. Formal stützt er sich auf Logik und Definition.

---

53 [1998] 665–680). Dort bemerkt SINGER über sein 1998 erschienenes Buch „Leben und Tod“, welches in einigen Punkten scheinbar eine Rücknahme seiner Position bedeutete: „Es ist nicht ein ‚letztes Wort‘, nur für den Augenblick das letzte Wort von meiner Seite“ (ebd. 680).

<sup>6</sup> Sehr deutlich hat J. HEISTERKAMP: Der biotechnische Mensch. Biotechnische Utopien und ihre Rechtfertigung durch „Bioethik“. Ffm 1994. 57 ff. diese fragwürdige Voraussetzung Singers herausgestellt.

<sup>7</sup> Beispielsweise kann man schon auf KANT verweisen, der in der Methodenlehre seiner „Logik“ anmerkt: „Nicht alle Begriffe können also, sie dürfen aber auch nicht alle definiert werden“ (Werke ed. WEISCHEDEL Bd. 5, 574). Definitionen gebe es nur bei mathematischen Begriffen, allen anderen müßten exponiert werden (ebd.). Das Exponieren, also das Beschreiben oder Charakterisieren, kann sich auf einen Begriff oder auf die Erfahrung beziehen; im letzteren Fall ist es synthetisch (die Erfahrung ist unerschöpflich) (ebd. 574 f.). Schon diese wenigen Bemerkungen hätten Singer einen Weg weisen können, der nicht definiert, sondern charakterisiert, der sich nicht der Logik, sondern der Anschauung bedient.

## II. Pindars theologische Anthropologie

Aus diesen knappen Bemerkungen wird bereits deutlich, daß Klaus Reinhardts Anthropologie ein genaues Gegenbild zu der Peter Singers darstellt. Im folgenden möchte ich zeigen, daß seine Überlegungen, deren eine Wurzel neben der Theologie eine Plato-Rezeption ist – sei es via Nikolaus von Kues, sei es via spanische Theologie –, sich noch einen Schritt weiter verfolgen lassen und damit auf einen älteren Zug der abendländischen Ethik hinweisen, aus dem sich die rationalistische Ethik erst entwickelt hat. Während die Ethik des Abendlandes weitgehend und früh von einer definitorischen Anthropologie geprägt ist – man denke z. B. an die stoische Definition des Menschen in Ciceros *de officiis* (I, 11–14) –, so begründet die griechische Philosophie (Plato) aus der Theologie (Pindar) heraus als erstes nicht eine rationale, sondern eine ästhetische Ethik.<sup>8</sup>

Das Gegenüber von Leib und Seele mit der Frage einer monistischen oder dualistischen, eines logizistischen oder aisthetischen Auffassung enthält bereits die frühe griechische Anthropologie des religiösen, von der Delphischen Maßethik beeinflussten Dichters Pindar (um 500 v. Chr.). Von seinem reichhaltigen Werk sind uns zwar nur noch die Epinikien erhalten, Siegeslieder auf Preisträger kultischer Sportwettkämpfe wie denen von Olympia, aber auch sie sind von der religiösen Grundhaltung des Dichters durch und durch geprägt. Im Prooemium der sechsten Nemeischen Ode hat er seiner Anthropologie exemplarisch Ausdruck verliehen:

„Eines der Menschen, eines der Götter Geschlecht, aus einer aber atmen wir,  
aus einer Mutter beide; es trennet aber die all-geschiedene  
Macht, daß das eine Nichts, der eherne aber, ewig unerschütterliche Sitz  
bleibt, der Himmel. Doch in etwas ähneln wir wahrhaft – sei es im großen  
Geist sei es in der Natur – den Unsterblichen,  
und doch wissen wir nicht – weder des Tags noch in den Nächten –,  
nach welcher uns,  
nach welcher Richtschnur uns das Schicksal zu laufen heißt.“<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Diese ursprüngliche Tendenz kommt der christlichen Ethik entgegen; denn auch sie verfährt nicht definitorisch. Für die Anthropologie ist das beste Zeugnis des Pilatus „Ecce homo“ (Johannes 19.5). In der Fülle des gezeigten Jesus mit Purpurmantel und Dornenkrone steht die Existenz des Menschensohnes da. Das Bild ist unendlich mehr als die Definition: „Der Mensch ist eine Einheit von Leiden und Göttlichkeit.“

<sup>9</sup> PINDAR, Nemea VI, 1–8; Pindari carmina cum fragmentis ed. B. SNELL / H. MAEHLER. Pars I: Epinikia. Leipzig 1971; dt.: H. S. Alle weiteren Zitate erfolgen nach dieser Ausgabe. Dabei werden, wie üblich, mit O die olympi-

Pindar beschreibt in dem berühmten Prooemium dieses *Epinikion* ein anthropologisches Modell, welches durch sein Verhältnis zu den Göttern bestimmt ist. Dabei springt vor allem ins Auge, daß schon er einen scheinbar dualistischen Gegensatz zwischen Geist (voós) und Natur (φύσις) des Menschen formuliert. Wie aber geht Pindar damit um?

Nemee VI ist ein frühes Zeugnis für den Versuch eines Dichters, bewußt das Verhältnis von Göttern und Menschen zu bestimmen. Mit φύσις und voós (v 5) gibt Pindar auf der Folie des *mythologischen* Denkens zwei der Form nach abstrakt-logische *Begriffe* an, um Einheit und Differenz der Idee von Gott und der Idee des Menschen zu bezeichnen.<sup>10</sup>

Es handelt sich um eine Stufenfolge von vier Schritten, die das Prooemium in vier Sätzen durchläuft. Das einleitende „eines – eines“ des ersten Gedankens steht nicht nur ohne die Partikel, die einen Gegensatz gewöhnlich begleiten, sondern wird auch durch das dritte „eine“ überhöhend zusammengebunden, so daß von einem Gegensatz im strengen Sinne keine Rede sein kann. „Atmen“ verweist bei Götter und Menschen auf die Dimension von Existenz überhaupt hin, was auch der Gedanke der Mutter bestätigt, die hier im Hesiodschen Sinne als Urmutter-Erde, aus der alles weitere, auch der Himmel, entsteht, zu verstehen ist. Ihre primäre Stellung dokumentiert auch die Stellung als Enjambement im zweiten Vers, die in der folgenden Zeile von „Macht“ aufgenommen wird. Mit dem dreifachen „eins“ bzw. „eine“ bildet der erste Satz also betont eine Dreiheit von Begriffen aus: Menschen – Götter – Mutter. Deren durchaus unterschiedliches Sein ist aber auf eine Verhältnisbeziehung angelegt. Es besteht eine kleinere Differenz zwischen Göttern und Menschen, dem auf der anderen Seite eine größere Distanz zur Mutter gegenübersteht. Die Beziehung thematisiert die generelle Seinsfrage.

---

schen, mit P die pythischen, mit N die nemeischen und mit I die isticischen Oden bezeichnet. Die römische Ziffer gibt die Nummer der Ode an, die arabischen Ziffern die Verse.

<sup>10</sup> Weder auf weiterführende inhaltliche Aspekte wie die Abgrenzung von Hesiod, noch auf die kompositorischen Züge dieser schönen Verse gehe ich ein. Allein auf die beiden Begriffe und den Gedankengang, der zu ihnen hinführt, kommt es mir hier an. Was meinen methodischen Zugang zu Pindar angeht, so verweise ich hier nur auf Arbeiten wie R. NÜNLIST, *Poetologische Bildersprache in der frühgriechischen Dichtung*. Stuttgart / Leipzig 1998 oder Th. POISS, *Momente der Einheit. Interpretationen zu Pindars Epinikion und Hölderlins Andenken*. Wien 1993, in denen ausdrücklich einem poetologischen Ansatz, nicht nur einem historischen oder formalen Rechnung getragen wird.



Der zweite Satz mit seinen scharfen Trennungen steht nicht nur in einem Gegensatz zum vorigen, er weist auch die größte wörtliche Nähe zu Hesiods Theogonie auf. Die Diskrepanz zu dem einigenden ἀμφότεροι (beide) des ersten Satzes zeigt grell das unmittelbar folgende διείργει (es trennt) mit dem Bedeutungsgegensatz und dem Subjektswechsel. Zu vergleichen ist aber das Simplex, welches an einer anderen Stelle in Beziehung tritt zu dem Kompositum (leben) von πνέω (atmen): In Nemee VII, 5 f. heißt es: „Wir leben nicht alle unter einem gleichen Schicksal. Es engt (εἴργει) unter das Schicksal (vgl. Prooemium V 6b) gejocht anderes je anderes ein.“ Durch diese Stelle wird die Aussage des ersten Dreiecksverhältnisses präzisiert: Es geht jetzt um die ganze Existenz unter der Perspektive eines *Schicksals*, einer Abhängigkeit von der Mutter, die offenbar nicht nur als seins-, sondern auch als schicksalsverleihend gedacht wird.

Die Deutung einer Doppelheit von Sein und Schicksal stärken die folgenden Worte. Der Verschärfung des Grundgegensatzes entspricht nämlich eine Verschärfung des Binnengegensatzes zwischen Menschen und Göttern. Dies erreicht Pindar nicht nur durch das jetzt gesetzte μέν - δέ, sondern vor allem durch das Paar „nichts“ und „ewig unerschütterlicher Sitz, der Himmel“, der „bleibt“.<sup>11</sup> Wenn der Mensch als „Nichts“ beschrieben wird, dann ist ihm nur der eine Teil zugefallen: er ist ein bloßes Schicksalswesen, wie es der Schlußgedanke des Prooemiums ebenso illustriert wie eine weitere Bemerkung zur Anthropologie:

„Tagwesen. Was ist einer? Was ist keiner? Schattens Traum  
der Mensch. Aber wenn Glanz gottgegeben kommt,  
ist strahlendes Licht auf den Menschen und eine süße Lebenszeit“  
(Phythie VIII, 95–97).

Dem stehen die Götter gegenüber. Ihr Sitz ist „unerschütterlich“. Er ist also unangreifbar vom Schicksal. Zudem ist der Sitz „ewig“ und „bleibt“ – ihm ist also ein reines Sein zugefallen. Indem den Göttern ewiges Sein zukommt, aber kein Schicksal entgegensteht, sind sie auf diese abgeleitete Weise auch der δύναμις teilhaftig.<sup>12</sup> Im Gegensatz zu den Menschen wahrt der Himmel damit die Verbindung zur Mutter.

<sup>11</sup> PINDAR spielt mit wörtlichen Anklängen auf die schon genannte Stelle bei Hesiod (Theogonie 128) an, wo Gaia Uranus zeugt, der zugleich der Urahne der Götter ist.

<sup>12</sup> PINDAR greift unterschwellig auf die Hesiodische Vorstellung zurück, daß die Erde den Himmel als ihr gleichen erschaffe, der sie vollkommen verberge (Theog. 126 f.). Den gleichen Gedanken greift PLATO auf in seiner Schilderung der Seelenumläufe. Die Gespanne der Götter bleiben stets in der Höhe, sie ver-

Der Mensch ist doppelt abgeschnitten von ihr: Er hat keine ursprüngliche Macht und kein Sein; der Himmel ist nur durch das Fehlen ursprünglicher Macht getrennt; ihm kommt das Sein zu und, sofern er nach Hesiod der Mutter gleich ist, abgeleiteterweise auch die Macht.

Die logische Stellung des dritten Gedankens zu den vorherigen ist durch zweierlei bestimmt: Erstens signalisiert das einzige „doch“ der Strophe einen grundsätzlichen Ebenenwechsel, wie es auch eine kritische Distanz zur Hesiodschen Auffassung impliziert. Jetzt kommt des Dichters eigene Auffassung. Zweitens aber weist der Satz eine deutliche Nähe zum ersten Gedanken auf. Wieder ist das Vereinigende im Mittelpunkt. Den Doppelaspekt drückt sehr signifikant das Subjekt „wir“ aus. Zwar ist es formal parallel zum ersten Satz, doch meint das „wir“ jetzt infolge des zweiten Verhältnisses nur noch die Menschen. Zugleich findet eine Umstellung der drei Elemente statt: Das Paar „Menschen“ – „Götter“ bildet Anfang und Ende; das übergeordnete Verbindungsstück nimmt die mittlere Position ein. Der Tatsache, daß wir uns jetzt auf einer qualitativ untergeordneten Ebene bewegen, korrespondiert die Doppelheit des Mittelstücks. Die Zerbrochenheit der ersten Einheit zieht die Doppelheit der zweiten nach sich: Nach Hesiod kann man nicht hinter Hesiod zurück. Im Zentrum der Anthropologie Pindars steht also die verbindende Einheit in einer Doppelheit. Denn die Begriffe „Geist“ und „Natur“ geben eine auf eine Einheit rückführbare Polarität, an denen das eigentümliche Wesen des Menschen in seiner Gottverwandtschaft festzumachen ist. Nachdem aus der ursprünglichen Einheit das Gegenüber von Sein und Schicksal als Differenz zwischen Menschen und Göttern entsprang, wird dieser Gegensatz jetzt aus der Perspektive des Menschen zu den Göttern hin zu dem verbindenden Gegensatz von Geist und Natur. Dabei wird Geist dem Schicksal und Natur dem Sein entsprechen.

Blicken wir auf die Ausdrücke.<sup>13</sup> Das vielbelegte *vóos* tritt nach Slater<sup>14</sup> in zwei Bedeutungsvarianten auf: a) purpose, will, mind und b) wits, wisdom. Er ordnet die vorliegende Stelle unter b) (s.v., 353). Her-

fallen dem Schicksal nicht; nur die Gespanne des Menschen (mit dem einen schlechteren Pferd) sinken zur Erde und verfallen dem Schicksal, vgl. Phaidros 246a ff.

<sup>13</sup> Es ist sinnvoll, die Worte aus PINDAR selbst zu bestimmen; ein naheliegender Hinweis auf Od. 4, 264, wo Helena von Menelaos sagt, er sei weder an Sinn (*φρόνας*) noch an Aussehen (*εἶδος*) weniger wert als andere, wird sich als unscharf erweisen. Es gibt noch andere doppelpaarige Ausdrücke zum Vergleich mit Menschen und Göttern, so z. B. weist Odysseus bei Alkinoos eine solche Verwandtschaft zurück mit der Bemerkung weder an äußerer Gestalt noch an *φύα* (dazu siehe im folgenden) gleiche er den Unsterblichen, Od. 7,

anzuziehen für den Zusammenhang ist die einzige Parallele, in der *vóos* in Kombination mit *μέγας* auftritt: P V, 122 f.: „Des Zeus großer Geist steuert den Daimon der [sc. ihm] lieben Männer.“<sup>15</sup> Der „große Geist“ ist also eine „geistige Fähigkeit“ – „wits“ bei Slater – um das Schicksal zu gestalten. Schicksal ist aber seinerseits keine unpersönliche Größe, sondern wird personal als „Daimon“ gedacht. Ist also diese Fähigkeit das Bindeglied zwischen Menschen und Göttern, so besteht sie nach Pindar darin, daß der Mensch seinen Daimon aktiv beeinflußt. Strohm<sup>16</sup> hat gezeigt, daß bei der Nennung im Singular ein mit dem Menschen aufs engste verbundenes Wesen gemeint ist, eine Schutzgeistvorstellung.<sup>17</sup> Der „große Geist“ wäre also die Fähigkeit, Schicksal aus göttlicher, besser daimonischer Warte zu fassen. In der Folge werde ich diese Komponente verkürzt als „Geist“ bezeichnen.

Was aber meint *φύσις*? Auf den ersten Blick mag es unproblematisch erscheinen, ist es doch auch von den Vorsokratikern her vertraut. Aber bei Pindar tritt es uns keineswegs als terminologisch bekannter Begriff entgegen. Es ist sogar noch ein sehr seltenes Wort, welches im corpus Pindaricum überhaupt nur zweimal belegt ist.

Aus der ursprünglichen Existenzeinheit gliederte sich im zweiten Schritt das Paar von Sein und Schicksal heraus. Zugleich wurde die Relation des Menschen zur Mutter abgeschnitten. Sein und Schicksal stehen damit zur Disposition im Kontext Menschen – Götter. Daß „Geist“ den Schicksalsaspekt aufgreift, ist gezeigt: so scheint es sinnvoll, *φύσις* auf den Seinsbereich zu beziehen. Beachtet man die Parallele des dritten zum ersten Satz, so ist *φύσις* ein eingeschränkter Rückgriff auf *πνέω* (atmen). Vor diesem Hintergrund bestimmt sich das Wort als

210. Dichter liegt die Bemerkung in Od. 8, 168, nach der die Götter *fz* und *frv* nebst der Gabe, gut zu reden, verleihen. Vgl. ähnliche Überlegungen bei PATZER (1993, 252 f.) [vgl. Anm. 18].

<sup>14</sup> W. J. SLATER, *Lexicon to Pindar*. Berlin u. a. 1969.

<sup>15</sup> Eine Bezugsstelle bietet *Theogonie* 1002: „Nach des großen Zeus Sinn wurde es vollendet“ oder: „Nach des Zeus großem Sinn wurde es vollendet“; das Epitheton „groß“ ist syntaktisch doppeldeutig. Natürlicherweise ist zunächst Zeus groß. Möglicherweise deutet der Übergang desselben zu *vóos* eine Emanzipation des Menschen an, der in seinem Geist gottgleich wird, bzw. dessen Geist, wie im klassischen Denken üblich, etwas Göttliches ist. Daß *vóos* den Schicksals-Willen des Zeus bezeichnet, findet sich schon bei HOMER, vgl. z. B. Od. 5, 103. Zur Verbindung „großer Zeus“ vgl. z. B. Od. 8, 82.

<sup>16</sup> H. STROHM, *Tyche. Zur Schicksalsauffassung bei Pindar und den frühgriechischen Dichtern*. Stuttgart 1944, 48 ff.

<sup>17</sup> Man vgl. hierzu auch Platos Schlußmythos in der *Politeia*, wo die Seelen beim Abstieg in ein künftiges Leben aufgefordert werden, einen Daimon zu wählen.

Einheit von Sein und Leben. Dieser Bedeutungsbreite kann um einen weiteren Schritt spezifiziert werden, wenn man annimmt, daß sie, wie es auch bei „Geist“ der Fall ist, im Rekurs auf den zweiten Satz und seine δύναμις (Macht) als Fähigkeit verstanden werden muß.<sup>18</sup> Aus dem Zusammenhang des Prooemiums ergäbe sich also – um einen an sich fernliegenden, anachronistischen Begriff der Präzision wegen zu gebrauchen φύσις als *natura naturans* des Menschen – und zwar als Erscheinung in der *natura naturata*, nicht von ihr getrennt.<sup>19</sup> Die „Lebensmacht“ findet ihren adäquaten Ausdruck in der Leiblichkeit des Menschen. Im Sinne der Verwandtschaft zu den Göttern enthält sie keinen Anteil an der Todverfallenheit, sondern erhält und unterhält in einem ungebrochenen Verhältnis den Körper ewig.<sup>20</sup>

Neben φύσις ist der Begriff φυτόν (das Wachsen), der sehr häufig (seit Homer) vorkommt, zu betrachten. In Nemee VI vertritt Pindar wie in

<sup>18</sup> So dient schon das konkrete φυτόν als Fähigkeitsbegriff, vgl. zu Recht H. PATZER, *Physis. Grundlegung zu einer Geschichte des Wortes*. In: Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt a. M. 30, 6. Stuttgart 1993. 217–280, hier 254 f. Aber auch φύσις wird z. B. bei Demokrit mit dem Fähigkeitsbegriff verbunden, vgl. dazu PATZER (1993, 268).

<sup>19</sup> Mit dieser These distanzieren sich sowohl von der Ansicht, φύσις im Sinne der Parallelstelle als „Wuchs“ bzw. „Gestalt“ zu verstehen (so für vorliegende Stelle PATZER 1993, 252), als auch von der anderen vertretenen Version, die Metzger mit dem deutschen „Wesen“ und BURY mit „whole nature“ wiedergeben (J. B. BURY: *The Nemean Ode of Pindar*. Ed., with Introductions and Commentary. Nachdruck Amsterdam 1965; hier: 104). Doch sei auf eine unvermittelt fallende, nicht weiter diskutierte Stelle BURYs verwiesen, in der er von „the animal man“ spricht, welches er aus der Bildung φύσις ἀνθρώπου gewinnt (ebd.). PATZER (1993, 252) stützt seine Interpretation „Wuchs“ auf den einzigen Beleg bei HOMER. Zum Schutz vor Kirke gibt Hermes dem Odysseus ein Zauberkraut (Od. 10, 303 ff.). Es heißt: „Er zeigte mir dessen Physis. / Die Wurzel war schwarz, wie Milch aber weiß die Blüte. Beschwerlich aber danach zu graben / ist es für sterbliche Menschen.“ Wenn Physis Wuchs meint und „schwarz“ und „weiß“ eine äußerliche Beschreibung sein sollen, weshalb ist es dann schwierig, die Pflanze auszugraben? Eher scheint mir das chiasmatische der schwarzen Wurzel und der weißen Blüte darauf hinzudeuten, daß die ursprünglichen verderblichen Kräfte (schwarze Wurzel) durch diese Pflanze in ihr Gegenteil verkehrt werden (weiße Blüte). Aufgrund dieser, m.E. viel näherliegenden Interpretation wird also nicht der Wuchs, sondern die Wirkweise eines Universalmittels beschrieben; daß dieses schwer aufzufinden ist, scheint einsichtig. Dann aber meint Physis eben diese Wirkweise der Pflanze, die mit ihrer Natur zusammenfällt. Daß *infolgedessen* auch die äußere Gestalt Ausdruck dieses Wesens sein kann, bleibt unbenommen, vgl. das folgende. PATZERS Argumentation scheint mir ferner deswegen problematisch zu sein, weil er φύσις und φυτόν unreflektiert identifiziert (ebd. 254).



vielen anderen Epinikien die Ansicht, daß die φύς Ausdruck einer gemeinsamen Naturanlage der Sippen und Geschlechter ist. Exemplarisch manifestiert sie sich in einem Ahnherrn göttlichen oder gottbegünstigten Ursprungs wie etwa Achill oder Aias und differenziert sich von dort aus durch die einzelnen Generationen. Pindar versteht in seinen Liedern deshalb den Sieger als Bild des Ahnherrn.<sup>21</sup> Aus der obigen Interpretation der φύς heraus erklärt sich dieser Ansatz. Im Wettkampfsieger wird die ursprüngliche Einheit von *natura naturans* und *natura naturata*, wie sie dem Begriff der φύς (des Ahnherren) zugrunde liegt, urphänomenal erfahrbar. Das punktuelle Aufscheinen der Einheit (anstelle der verlorenen paradiesischen Dauer) kennzeichnet eine partielle Identität des Wettkampfsiegers mit dem mythischen Ahnherrn, welche Zeichen der Gottverwandtschaft ist. Sie ist zugleich eine in der *Bewegung* gegebene Einheit. So läßt sich in Pindars Anthropologie eine Urform des theologischen Konzeptes der Schönheit in Bewegung erkennen.

Zusammenfassend kann festgehalten werden: 1. Als Seins- wie als Schicksalswesen ist der Mensch gottverwandt. Natur *und* Geist sind zwei Seiten eines holistischen Menschenbildes. 2. Die Gottesbeziehung des Menschen wird je anschau- und erfahrbar im konkreten Wettkampfsieger – und zwar in der Bewegung. 3. Das Epinikion ist eine Form der immer neuen Beschreibung, nicht der Definition dieses punktuellen Ereignisses. 4. Auf der Schicksalsseite steht der Begriff des Daimonion als Schutzgeistes für die Gottverwandtschaft. Das Daimonion steht unverfügbar auf der geistigen Seite. Diese Unverfügbarkeit schließt die Unmöglichkeit einer Definition und die Angewiesenheit auf Anschauung ein. Ein rationalistisches Verständnis von Person ist auf diese Weise nicht denkbar.

Daß alle vier Punkte dieser frühen Anthropologie einer ästhetischen Ethik systematisch betrachtet einem bioethischen Rationalismus entgegenstehen, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Es mag allerdings eingewandt werden, daß angesichts der Tatsache, daß die Logik noch gar nicht entwickelt war, ein anderes Ergebnis gar nicht vorliegen konnte.

<sup>20</sup> An anderer Stelle werde ich den Nachweis führen, daß auch die Parallelstelle in diesem Sinne zu deuten ist. Da sie jedoch mit einigen philologischen Problemen behaftet ist, die den Kontext dieses Aufsatzes sprengen, muß ich es mir hier versagen darauf einzugehen, wenngleich eine wichtige philologische Absicherung auf diese Weise nicht vollständig geleistet ist.

<sup>21</sup> Gerade bei Fertigstellung des Aufsatzes erschien ein Aufsatz von Hartmut ERBSE, der diesen Sachverhalt bestätigt und an weiteren Beispielen verdeutlicht, ohne allerdings auf die Physis-Problematik einzugehen: H. ERBSE, Über Pindars Umgang mit dem Mythos. *Hermes* 127 (1999) 13–32, bes. 15.

Dagegen ist zu sagen, daß der Sachverhalt bestehen bleibt: die ästhetische Anthropologie ist vor der rationalen entstanden. Ferner sei ein zentrales Stück dieses Ansatzes noch ein wenig weiter verfolgt, nämlich bis zu dem dialektisch (logisch-definitiv) agierenden platonischen Sokrates.

### III. Platos Ausgangspunkt der Ethik

Plato, der Pindar vielfach rezipiert (und als einzigen Dichter in seinem *Staat* zuläßt), nimmt die wichtige Frage nach dem Menschen zur Grundlegung der Ethik vor allem vor dem Hintergrund des Schicksalsgedankens (als eines Bereiches des Handelns) auf. Dabei wird sich zeigen, daß er keinen rationalistischen Personalismus für möglich hält, sondern vielmehr den Daimonion-Gedanken aufgreift und für eine ästhetisch-personale Ethik plädiert.

Bekanntlich hat nach dem Zeugnis Ciceros Sokrates als erster die Philosophie vom Himmel herabgerufen und auf die Marktplätze und in die Häuser geführt (Tusc. V, 10). Ein wesentliches Lehrstück zur theoretischen Begründung der Ethik und Anthropologie liefert der Dialog *Alkibiades maior*.<sup>22</sup> Wie üblich deckt Sokrates das Nicht-Wissen seines Gesprächspartners auf und gibt dem Gespräch mit Alkibiades dann die Wendung, daß ein Besser-Werden (z. B. in politischen Angelegenheiten) eine Frage der Selbsterkenntnis sei (128d ff.). Bereits kurz zuvor (124a f.) hatte Sokrates den Alkibiades aufgefordert, nur ihm selbst und dem delphischen „Erkenne dich selbst“ zu folgen. Dieses nimmt er nun auf, freilich in einem besonderen Sinne. Der Schuster, so führt er aus, braucht sein Werkzeug und ist verschieden von ihm: der Gebrauchende ist verschieden von dem, was er gebraucht; er gebraucht auch seine Hände und Augen, ja seinen ganzen Leib. „Verschieden ist also auch der Mensch von seinem Leib?“, fragt Sokrates, um nach der Zustimmung fortzufahren: „Was ist also der Mensch?“ (129e). Der Mensch, so folgt aus diesem Ansatz, ist die leibregierende Seele (ebd.). Damit scheint eine dialektisch gewonnene, logische Definition vorzuliegen.

Durch die Hintertür einer scheinbaren Digression schleicht sich aber der eigentliche Ansatz ein. Sokrates lenkt vom Thema ab und kommt auf das Eingangsgespräch des Dialogs zurück. Er bezeichnet sich als den wahren Liebhaber des Alkibiades, weil er dessen Seele, nicht seinen Körper liebe (131c ff.). Daraus – und jetzt beginnt das Gespräch unbe-

<sup>22</sup> Die Echtheitsfrage des Dialogs lasse ich dahingestellt. Auf alle Fälle wird er, sollte man nicht für die Echtheit plädieren, doch in die Frühzeit der platonischen Schule anzusetzen sein.

merkt eine neue Wendung zu nehmen – entsteht dem Sokrates die Sorge, Alkibiades könne durch die Athener und das politische Leben schlechter und häßlicher gemacht werden. Alkibiades möge also Sorge tragen, daß ihm dies nicht bei der Ausübung politischer Aufgaben widerfahre. Wie aber kann dies geschehen?

Nach dem Festgestellten haben wir für unsere Seele zu sorgen. Dies können wir um so besser, je besser wir sie kennen. Der Mensch muß also sich selbst anschauen. Dies macht er normalerweise in „Spiegeln und dergleichen“ (132e). Dabei sind Gebrauchender und Gebrauchtes, Auge und Spiegel<sup>23</sup>, noch verschieden. Sokrates lenkt nun den Alkibiades auf eine Möglichkeit, bei der beides zusammenfällt:

„Denn du hast doch bemerkt, daß, wenn jemand in ein Auge hineinsieht, sein Gesicht in der gegenüberliegenden Pupille erscheint wie in einem Spiegel, was wir deshalb auch das ‚Püppchen‘ nennen, da es ein Abbild ist des Hineinschauenden. [...] Ein Auge also, welches ein Auge schaut und in das hineinschaut, was das Edelste darin ist und womit es sieht, würde sich selbst sehen“ (ebd. 132e f.).<sup>24</sup>

Ebenso verhalte es sich, so Sokrates, mit der Seele. Eine Seele, die eine Seele sehen will, muß eine Seele schauen, und zwar auf ihren edelsten Teil mit Tugend und Einsicht.

„Dem Göttlichen also gleicht dieses in ihr, und wer auf dieses schaute und alles Göttliche erkennt, Gott und die Vernunft, der würde so auch sich selbst am besten erkennen“ (ebd. 133c).

Im Menschen findet Sokrates dreierlei: die Seele, die sich schaut; den besten Teil der Seele, Vernunft und Tugend, der geschaut wird; das Göttliche, dessen Bild der beste Teil ist.

Die Erfahrung des Göttlichen aber, so läßt sich zeigen, ist durch den Dialog bereits in bestimmter Weise vorgeprägt. Die Vernunft, der Geist des Menschen, ist ein Bild des Göttlichen oder im Sokratischen Sprachgebrauch: des Daimonion. Denn der ganze Dialog steht unter dem Zeichen des Daimonion. So beginnt er mit folgenden Worten des Sokrates:

„O Sohn des Kleinias, ich glaube, du wunderst dich, daß ich, der ich dein erster Liebhaber gewesen, nun die übrigen aufgehört haben, mich allein nicht abwendig

<sup>23</sup> Zur Sokratischen Spiegelmetapher vgl. mit neuerer Literatur: A. LANDT, Selbsterkenntnis im Spiegel. Quellen, Ausbreitungen und Nachwirkungen eines sokratischen Motivs. In: H. KESSLER (Hg.): Sokrates. Bruchstücke zu einem Porträt. Sokrates Studien III. Zug 1997. 9–36.

<sup>24</sup> Im Griechischen steht für „schauen“ „θεóμενος“. Dies Wort, was z. B. Nikolaus von Kues u. a. etymologisch mit „Theos“ (fälschlicherweise) verbanden, trägt aber zumindest klanglich die Assoziation zu „Theos“ in sich. Dieses Wortspiel ist im Deutschen nicht wiedergebar.

machen lasse, und daß die übrigen haufenweise sich mit dir unterhielten, ich aber seit so vielen Jahren dich auch nicht einmal angeredet habe. Hiervon nun ist die Ursache nicht ein menschliches, sondern ein dämonisches Hindernis gewesen, von dessen Kraft [δύναμιν] du auch in der Folge noch hören wirst“ (ebd. 103a).

Thema des Dialogs ist also das Verhältnis des Sokrates zu Alkibiades angesichts der Dynamis des Daimons. Wenn nun Sokrates die entscheidende Wende im Gespräch um die Frage des Menschen durch eine Reflexion herbeiführt, welche die Eingangsfrage, weshalb Sokrates der ausdauerndste Liebhaber des Alkibiades sei, beantwortet und dadurch zugleich auf das Göttliche in der Seele hinweist, dann liegt die Verbindung zum Daimon auf der Hand. Diese These findet ihre Bestätigung, wenn Sokrates an der nächsten, scheinbar beiläufigen Erwähnung den Daimon als „der Gott“ bezeichnet (105d). Damit ist auch der sprachliche Übergang vom „Daimon“ zum „Theos“ erklärt. Schließlich fällt der dritte Hinweis auf das Daimonion zu Beginn der gesamten Schlußpassage (124b).<sup>25</sup> Die Frage nach dem sittlichen Besserwerden kann Sokrates nur beantworten, weil er einen besseren Vormund hat als Alkibiades, nämlich den Gott (Theos), welcher nicht zugelassen hat, daß Sokrates eher mit Alkibiades redete. Der Beginn des Schlußteils referiert also auf den Beginn des ganzen Dialogs. Damit dürfte deutlich sein, daß der *Alkibiades I* ein „daimonischer“ Dialog ist, der in der Erkenntnis des Daimons durch ästhetische Selbsterkenntnis gipfelt.

Da nun nach den Ausführungen am Ende der *Politeia* der Daimon wie bei Pindar als persönlicher Schicksals-Schutzgott verstanden werden kann (Politeia 617d)<sup>26</sup>, ergibt sich hier eine Parallele. Das Bindeglied zwischen dem einzelnen und seinem Daimon ist der Geist als göttlicher Teil der Seele; dadurch erlangen ausgezeichnete Seelen – dort der Dichter, hier der Philosoph – eine Verbindung zu ihrem Daimon.<sup>27</sup> Neben der inhaltlichen Bedeutsamkeit, die Frage nach dem Menschen durch seine Gottesbildhaftigkeit zu beantworten (die bekanntlich christliche Theologen zur Fortschreibung der Passagen des Alkibiades stimu-

<sup>25</sup> Vgl. dazu z. B. die Gliederung in der zweisprachigen Ausgabe von G. EIGLER: Plato: Werke. Gr.-Dt. Darmstadt 1990, 595.

<sup>26</sup> Auch diese Stelle in der *Politeia* spielt direkt auf das obige Zitat vom Menschen als Tagewesen an. Denn die Menschen, die sich anschicken einen neuen Daimon und ein neues Leben zu wählen, werden mit den Worten „ψυχαεφήμεροι“ „Eintagsseelen“ angeredet, wobei das εφήμεροι auf Pindar rückverweist.

<sup>27</sup> Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt auch F. VONESSEN anlässlich seiner Untersuchung des sokratischen Daimonions, vgl. DERS.: Das Daimonion des Sokrates in platonischer Sicht. In: H. KESSLER (Hg.): Sokrates. Gestalt und Idee. Sokrates-Studien I. Zug 1993. 71–96.



lierte) ist damit auch ein Ansatz für die Ethik gewonnen, der zu einer definitiven und logischen Praxis konträr ist. Gerade den platonischen Sokrates darf man für eine solche Entwicklung *nicht* verantwortlich machen.

Denn auf die Frage: was ist der Mensch? folgt die Definition: die den Leib regierende Seele. Aber diese Definition wird ihrerseits nur als Ausgangspunkt benutzt. Die Definition, das darf als ein wichtiges Ergebnis der Dialektik festgehalten werden, muß so präzise wie möglich sein, damit sie in eine ebenso präzise *Frage* verwandelt werden kann. Je präziser die Frage, um so genauer läßt sich das Beobachtungsfeld umreißen, auf dem sie sich – wie Kant sagt – exponieren läßt. Sokrates geht von der Definition als Frage über zu der charakterisierenden *Anschauung* eines Bildes. Die ästhetische Ethik bildet nicht nur gegenwärtig die adäquate Form der Überwindung des bioethischen Rationalismus, sie ist auch die ältere und ursprünglichere der beiden Ethik-Konzepte. Wenn in der Geschichte die Frage nach der Definition des Menschen bis in die Gegenwart im Mittelpunkt stand und allein die Theologie eine Gottebenbildlichkeit ins Treffen führte, dann ist es um so wichtiger, wenn eine zeitgenössische Ethik – wie im Falle Klaus Reinhardts – an eine ursprüngliche *Quelle* der Anthropologie wieder anschließt: „ein Auge, welches ein Auge schaut“.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Daß Auge und Quelle im Hebräischen ein Wort sind (Ajin), darauf hat Klaus Reinhardt in diesem Zusammenhang verwiesen, vgl. REINHARDT (1999, 65).

RUDOLF MOSIS

## Pentateuch als Bahnlesung und Tod des Mose

Zu einer aktuellen Kontroverse

In seiner Frankfurter Abschiedsvorlesung am 10. Juli 1996 hat Norbert Lohfink die fundamentale Bedeutung des Todes des Mose, von dem im letzten Kapitel des Pentateuch erzählt wird, für die von ihm vertretene „kanonische“ Systematik, also für Anordnung und Wertung der Bücher nicht nur im jüdisch-hebräischen Tenach, sondern auch und gerade im christlichen Alten Testament herausgestellt. Er überschrieb diese Vorlesung: „Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung“ und veröffentlichte sie unter diesem Titel noch im selben Jahr und ein zweites Mal 1997.<sup>1</sup> Mit demselben Aufsatz eröffnete er 1999 einen für weitere Kreise bestimmten Sammelband, jetzt unter dem gefälligen Titel „Der Tod am Grenzfluß. Moses unvollendeter Auftrag und die Konturen der Bibel“.<sup>2</sup> Im selben Jahr veröffentlichte er eine Art Paraphrase dieses Artikels in italienischer Sprache und in einer römischen Zeitschrift.<sup>3</sup>

Die „Konturen der Bibel“, jedenfalls die des Alten Testaments, stellen sich ihm so dar, daß die „Tora“, also der Textbereich des Pentateuchs, „ein ‚Kanon im Kanon‘“ sei, auf den sich alle anderen Schriften unmittelbar beziehen. Lohfink redet vom „Direktanschluß anderer Textkomplexe des Kanons an die Tora“. Sogar „im größten Segment“ alttestamentlicher „Geschichtsdarstellungen“, „das von der Schöpfung bis zum babylonischen Exil reicht“, also in Gen – 2 Kön, gäbe es „nach dem Tod des Mose eine markante Bruchstelle“. Was dann an Geschichtsbüchern folge, stehe „gleichberechtigt wie konkurrierend neben anderen, in der Mehrzahl nicht historiographischer Textsegmenten des Kanons, und alle sind sie auf die ersten fünf“ (!) „Rollen, auf die Tora, als auf ihren grundlegenden Bezugstext hingeeordnet“. Er spricht von „Konstrukteure(n) unseres Kanons“, sieht also in der so interpretierten Bücheranordnung und -wertung das Ergebnis einer theologisch reflektierten Programmatik, nach der alle anderen Bücher an eine „bis zum historischen Punkt des Jordanübergangs reichende ‚Urgeschichte‘ dann in einem vieldimensionalen Raum der Weiterführung als *verschiedenste Kommentare*“ zu dieser „Urgeschichte“ hinzugefügt worden seien.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> In: PhTh 71 (1996), 481–494; G. STEINS (Hg.), Leseordnung. Stuttgart 1997, 122–137.

<sup>2</sup> N. LOHFINK, Im Schatten deiner Flügel: große Bibel-Texte neu erschlossen. Freiburg i.B. 1999, 11–28 (als „Erstes Kapitel“ des ganzen Buches).

<sup>3</sup> N. LOHFINK, La morte di Mosè e la struttura del canone biblico, in: CivCatt 150 (1999), 213–222.

<sup>4</sup> Moses Tod, 486. 488–490; Tod am Grenzfluß, 18. 20–23 (Hervorh. R. M.); vgl. morte di Mosè, 218: „Tutti gli scritti del canone biblico“ (gemeint: nur des Alten Testaments? oder auch des Neuen?) „sono soltanto complemento e commento a ciò che la *Torah* contiene.“

Die Ausführungen Lohfinks münden in der dezidiert vorgetragenen These, im Sonntagsgottesdienst der Kirche (gemeint: nur der lateinisch-westlichen? oder auch der östlichen?) müsse der Pentateuch aufgrund dieser theologisch relevanten Struktur des Kanon: Pentateuch versus alle anderen Bücher des AT als dessen Kommentare, in einem mehrjährigen Zyklus als Bahnlesung – also in der Abfolge der Pentateuchkapitel und als ganzer – zur Verlesung kommen, wie dies seit der Liturgiereform nach dem 2. Vatikanischen Konzil mit den drei synoptischen Evangelien der Fall ist. Lohfink nimmt damit einen Vorschlag von Georg Braulik auf,<sup>5</sup> begründet ihn aber zusätzlich durch die von ihm angenommene strukturelle, literarisch-theologische Funktion des im letzten Kapitel des Pentateuchs erzählten Todes des Mose als Grenzmarkierung zwischen dem Pentateuch einerseits und allen übrigen Büchern des AT andererseits.

Mit dem Vorschlag einer Bahnlesung des Pentateuch, parallel zur Bahnlesung der synoptischen Evangelien, konkurrieren andere Vorschläge zur Neuordnung der sonntäglichen Lesungen. Diese orientieren sich unter anderem an der Vorstellung einer „Heilsgeschichte“, also an einem Nacheinander von biblisch erzählten „Heilstaten“ Gottes, von „Heils-“ oder auch „Unheilsergebnissen“ in der erzählten Geschichte der Menschheit und Israels, angefangen von der Schöpfung bis weit über den Tod des Mose hinaus. Dabei versuchen sie, die nach diesem Leitfaden ausgewählten und gereihten alttestamentlichen Perikopen der vorgegebenen Struktur des Kirchenjahres (Osterfestkreis, Weihnachtsfestkreis, Sonntage *per annum*) zuzuordnen und bemühen sich außerdem um eine thematische Einheit der drei vorzusehenden Lesungen eines jeden Sonntags. Man kann vermuten, daß Lohfink den einen oder anderen Entwurf einer heilsgeschichtlich orientierten Perikopenordnung vor Augen hatte.<sup>6</sup> Aber während er in anderen Veröffentlichungen konkrete einzelne Entwürfe bespricht und kritisiert,<sup>7</sup> handelt er in seiner Abschiedsvorlesung generell und grundsätzlich über das Prinzip einer (auch) heilsgeschichtlich orientierten Auswahl und Anordnung von alttestamentlichen Sonntagslesungen.

Er tut dies in äußerst engagierten und scharfen Formulierungen. So schreibt er: „In der Bastelstube unserer Liturgiker“ sei „Heilsgeschichte“ jetzt das große Wort“. Ein von diesem Prinzip geleiteter Vorschlag für die alttestamentlichen Sonntagslesungen würde aber durch den am Ende des Pentateuchs

<sup>5</sup> G. BRAULIK, Die Tora als Bahnlesung. Zur Hermeneutik einer zukünftigen Auswahl der Sonntagsperikopen, in: R. MESSNER / E. NAGEL / R. PACIK (Hg.), Bewahren und Erneuern. Studien zur Meßliturgie (FS Hans Bernhard Meyer), Innsbruck – Wien 1995, 50–76; vgl. DERS., Kanon und liturgische Schriftlesung. Bibelhermeneutische Überlegungen zu einer Neuordnung der Sonntagsperikopen, in: BiLi 68 (1995), 181–185.

<sup>6</sup> Moses Tod, 484, Anm. 8 nennt er beispielhaft („vgl.“) Veröffentlichungen des Mainzer Liturgikers H. Becker.

<sup>7</sup> Vgl. N. LOHFINK, Perikopenordnung „Patmos“. Gedanken eines Alttestamentlers zu dem Lesungsentwurf von Hansjakob Becker, in: BiLi 70 (1997), 218–232; hier erwähnt er auch den Entwurf der Benediktiner von Maredsous (a. a. O., 219).

erzählten Tod des Mose „zu literarisch nicht verantwortbarem Müll“.<sup>8</sup> Er spricht von einer „logischen Fehlleistung ... aus lauter linearer Geschichtsversessenheit“<sup>9</sup> und karikiert heilsgeschichtlich orientierte Entwürfe als „volkserzieherische Einführung der Gottesdienstbesucher in die Geschichte Israels“,<sup>10</sup> die diese Liturgiker – nachdem nun von ihm die literarisch-theologische Bedeutung der Erzählung vom Tod des Mose entdeckt wurde – „schnellstens dem Papierwolf anvertrauen“ sollten.<sup>11</sup> Innerhalb der Kommunikationsgemeinschaft von Wissenschaftlern bedeutet das Verdikt von „literarisch nicht verantwortbarem Müll“ etwa das, was innerhalb einer Glaubensgemeinschaft das Anathem bedeutet: *Si quis dixerit ..., anathema sit*. Ein heilsgeschichtlich orientierter Vorschlag wäre somit schlechterdings nicht mehr diskutabel, wäre eben „Müll“.

Im folgenden soll nicht irgendeiner der bekannt gewordenen heilsgeschichtlich orientierten Entwürfe verteidigt werden. Auch soll Heilsgeschichte nicht als das für sich allein und absolut taugliche Prinzip einer Perikopenauswahl hingestellt werden; daneben ist z. B. die Bemühung um thematische Einheit aller Lesungen eines Sonntags, vor allem aber die Zuordnung zur vorgegebenen Struktur des Kirchenjahres sicher von großem Gewicht, ebenso wohl sind es auch Überlegungen, wie etwa die prophetische Literatur des Alten Testaments oder die Briefliteratur des Neuen entsprechend ihrem theologischen und kerygmatischen Eigengewicht angemessen berücksichtigt werden können. Es geht vielmehr allein darum, ob „Heilsgeschichte“, das heißt: das Nacheinander von biblisch erzählten Heils- und Unheilseignissen, eine mögliche Leitidee sein kann, die die Auswahl und die Anordnung der alttestamentlichen Sonntagslesungen – wie gesagt: neben anderen möglichen und vielleicht notwendigen Gesichtspunkten – steuert, oder ob diese Leitidee, wie Lohfink meint, durch die Erzählung vom Tod des Mose am Ende des Pentateuchs definitiv obsolet geworden ist.

Dabei ist selbstverständlich, daß unter Heilsgeschichte nicht etwa die modern-historisch rekonstruierte Geschichte der verschiedenen Stammes- und Staatsgebilde Israels, oder seine ebenso rekonstruierte Religionsgeschichte, oder gar die rekonstruierte Literaturgeschichte der im Alten Testament gesammelten Texte verstanden werden kann, sondern es kann allein um das Bild einer Abfolge von als heilsrelevant erzählten Geschehnissen gehen, das sich in der biblischen Tradition selbst geformt und in den Schriften der Bibel selbst nieder-

<sup>8</sup> Moses Tod 484; Tod am Grenzfluß, 15. „Literarisch nicht verantwortbar“ meint wohl: „angesichts von Gegebenheiten innerhalb der alttestamentlichen Literatur nicht verantwortbar.“ Anderwärts gebraucht LOHFINK den Doppelausdruck „literarisch-theologisch“; so spricht er z. B. von „literarisch-theologischer Brisanz“ (s. u.).

<sup>9</sup> Moses Tod 489; Tod am Grenzfluß, 22.

<sup>10</sup> Die bekannt gewordenen Entwürfe einer „heilsgeschichtlich“ orientierten Perikopenauswahl geben den Erzählungen in den ersten Kapiteln der Genesis, also der *Menschheits-* „Geschichte“, breiten Raum. Schon deshalb ist es unangebracht, sie als „volkserzieherische Einführung ... in die Geschichte *Israels*“ zu karikieren.

<sup>11</sup> Moses Tod, 493; Tod am Grenzfluß, S. 27.



geschlagen hat.<sup>12</sup> Es ist darum auch kein prinzipieller Einwand gegen eine heilsgeschichtlich orientierte Leseordnung, daß man für manche Strecken der „realen“, das heißt der rekonstruierten Historie Israels – z. B. für die nachexilische Periode – wenig weiß. Und umgekehrt können auch historische Ereignisse, die man kennt und die für die rekonstruierte Historie durchaus von Gewicht sind, die aber in der biblischen Traditionsbildung keine prägnante heilsgeschichtliche Akzentuierung erfahren haben, – z. B. die Etablierung der Omridynastie oder die Gründung Samariens als Hauptstadt des Nordreiches – für eine solche Leseordnung durchaus unbeachtet bleiben. Daß Liturgiker, vielleicht beeindruckt von den historischen Rekonstruktionen ihrer Kollegen vom Alten Testament, in ihren heilsgeschichtlich gesteuerten Vorschlägen da und dort auch literarhistorische Gesichtspunkte berücksichtigen, mag man kritisieren,<sup>13</sup> aber diese Kritik trifft nicht das Prinzip einer heilsgeschichtlich orientierten Perikopenauswahl selbst.

### I. Der Tod des Mose im Pentateuch

Lohfink meint, daß „Moses Tod an der Schwelle der sich erfüllenden Verheißung auch literarisch-theologische Brisanz“ habe. Dieser „Sinn-Bruch“ würde „in den Heiligen Schriften eine Grundstruktur der ganzen Bibel, ja der jüdisch-christlichen Existenz“ generieren. „Der Exodus, d. h. das fundamentale Gotteshandeln“, würde an dieser Stelle „auch literarisch“ entzweibrechen und würde „theologisch zu einem immer wieder neu zusammenzufügenden Gebilde aus zwei Stücken“. Es entstünde also durch die Erzählung vom Tod des Mose in Dtn 34 ein „literarischer ... Bruch“. Darum gäbe es „keine durchlaufende Linie. Genau im heilsgeschichtlichen Zentralstück *aller vorhandenen Erzählungen*“ sei „ein von der Logik der Sache her nicht zu erwartender Bruch eingebaut“. <sup>14</sup>

<sup>12</sup> Diese rein deskriptive – wenn man will: naive – Verwendung des Begriffs „Heilsgeschichte“ genügt für die hier anstehende Problematik. Zum verschiedenen Gebrauch und zu unterschiedlichen Versuchen einer systematisierenden Klärung des Begriffs vgl. B. J. DIEBNER, Art. Heilsgeschichte, in: NBL 2, Sp. 104–108; A. WEISER / O. ENGELS / K. KOCH / W. FÜRST, Art. Heilsgeschichte, in: LThK<sup>3</sup> 4, Sp. 1336–1344 (jeweils Lit.).

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Moses Tod, 489; Tod am Grenzfluß, 21 (zu Kohelet).

<sup>14</sup> Moses Tod, 484; Tod am Grenzfluß, 15 (Hervorh. R. M. ); vgl. morte di Mosè, 216: „Questa breve scena alla fine del Pentateuco è un abisso per il destino di un uomo, diciamo anche un abisso teologico ...“; „Questo episodio chiave della storia d'Israele è importante anche dal punto di vista letterario in rapporto al canone“ (Hervorh. R. M. ); 221: „La profonda distinzione tra la *Torah* e gli altri scritti dell'Antico Testamento ...“. – Mit Hilfe der schon in der biblischen Überlieferung angelegten typologischen Deutung des Exodus zeigt LOHFINK sehr schön, daß der Ort außerhalb des gelobten Landes „die bleibende Hörsituation der Synagoge“ ist (Moses Tod, 490; Tod am Grenzfluß, 23; Zionisten dürften hier wohl nicht alle zustimmen!), und daß – mit einem anderen Verständnis des „Landes“ – dieser „Ort“ auch die „Hörsituation“ der Kirche ist. Aber daß Josua das Volk nicht in die wahre „Ruhe“ hineingeführt hat, und daß die Kirche noch außerhalb des „verheißenen Landes“ und fern der „ewigen Stadt“ lebt, weiß auch das Neue Testament (Hebr 4, 1–11: „Land“; Hebr 11, 10.13–16; 13, 14: „Stadt“; vgl. Röm 8, 18–

Mit „alle(n) vorhandenen Erzählungen“ könnte Lohfink die Textzusammenhänge innerhalb des Pentateuchs gemeint haben, in denen der Tod des Mose ausdrücklich oder einschlußweise erwähnt wird, in denen also gesagt wird, daß Mose das Volk nicht in das Land westlich des Jordan hineinführen und selbst nicht in dieses Land hineinkommen werde. Neben Dtn 34, 1-9 sind dies weitere sieben Stellen: 1) Num 20, 1-13.22-29; 2) Num 27, 12-23; 3) Dtn 1, 34-40; 4) Dtn 3, 21-29; 5) Dtn 4, 21f; 6) Dtn 31, 1-8.14 f.23; 7) Dtn 32, 48-52. Die literargeschichtlichen und die traditionsgeschichtlichen Verhältnisse dieser Texte zueinander und zu ihrem jeweiligen Kontext sind außerordentlich komplex und werden, wie nicht anders zu erwarten, völlig unterschiedlich beurteilt.<sup>15</sup> Für die Frage nach der Tragfähigkeit der Argumentation Lohfinks kann jedoch die literarkritische und traditionskritische Problematik dieser Texte außer acht bleiben: Lohfink argumentiert ausschließlich synchron, also auf der Ebene des Endtextes: Was bedeutet die Erzählung vom Tod des Mose am Ende des Pentateuchs und vor dem folgenden Josuabuch für die Leser oder Hörer des Pentateuchs und der folgenden Bücher, die diese Bücher in ihrer gegebenen Endgestalt und in ihrer rezipierten Reihenfolge lesen?

In drei der genannten insgesamt acht Textzusammenhänge wird Aaron und sein Tod außerhalb des verheißenen Landes mit dem Tod des Mose parallelisiert: Num 20; 27 und Dtn 32. Beider Geschick wird mit ein und derselben gemeinsamen Verfehlung bei Meriba begründet (Num 20, 12.24b; 27, 13f; Dtn 32, 50f). Der Tod des Aaron wird mit den gleichen Zügen und zum Teil mit den gleichen Worten und Wendungen erzählt wie der des Mose: Aaron steigt zum Sterben auf einen Berg wie Mose (Num 20, 25; 27, 12f; Dtn 32, 49f); Aaron stirbt vor dem Überschreiten einer Grenze, jener zum Gebiet von Edom, wie Mose vor einer anderen Grenze, vor dem Hinübergehen über den Jordan stirbt (Num 20, 23f; Dtn 32, 52); beide werden nach ihrem Tod von den Israeliten betrauert, und bei beiden dauern die Traueritten 30 Tage (Num 20, 29; Dtn 34, 8).

In diesen drei Texten kann der Tod des Mose keine andere literarischtheologische Relevanz haben als der des Aaron. Man mag beider Tod mit der Angabe zusammenbringen, nach der die sündige Auszugsgeneration als ganze das Land nicht betreten wird, sondern in der Wüste stirbt.<sup>16</sup> Eine gewisse Zäsur ist damit innerhalb des erzählten Geschichtsablaufs ohne Zweifel gegeben. Aber der Tod des Aaron wird nicht am Ende des Pentateuch erzählt, für die Frage nach dem literarisch-theologischen Verhältnis der Bücher des Pentateuchs zum Buch Josua und zu den folgenden Büchern kann er also keinerlei Bedeutung

30; Joh 14, 1-3 usw.), und in der „entscheidenden Hörsituation, die unseren wahren Ort zwischen 'schon' und 'noch nicht' angemessen ist“, weiß sich jeder Gottesdienstbesucher und weiß sich die Kirche schon immer; in diese „Hörsituation“ muß die Kirche nicht erst durch eine mehrjährige Bahnlesung des Pentateuch „mehr hineingeraten“, wie LOHFINK sagt (Moses Tod, 495; Tod am Grenzfluß, 28).

<sup>15</sup> Vgl. zuletzt C. FREVEL, Mit Blick auf das Land die Schöpfung erinnern. Zum Ende der Priesterschrift (HBS 23), Freiburg 2000 (im Druck).

<sup>16</sup> Vgl. Dtn 1, 34-40 (dazu s. u.); Num 14, 21-38 u. ö.

haben, dann aber in diesen drei Erzählungen wohl auch nicht der mit dem Tod des Aaron parallelisierte Tod des Mose.

Für die Frage, ob die Erzählung vom Tod des Mose am Ende des Pentateuchs eine heilsgeschichtliche Linie von einander folgenden Heils- und Unheilsgeschehnissen stört oder gar zerstört, ist eine weitere Beobachtung an zwei dieser drei genannten Textzusammenhänge von größerer Bedeutung: In Num 20, vor allem aber in Num 27 geht es nicht nur um den Tod des Aaron und um den des Mose, geht es nicht nur um die damit markierte Zäsur im Ablauf der erzählten Ereignisse. Vielmehr geht es ebenso, ja vielleicht noch mehr um die „Nachfolger“ des Aaron und des Mose, um Eleazar, den Sohn des Aaron und um Josua, den „Diener des Mose“ (vgl. Ex 24, 13; 33, 10; Jos 1, 1 u. ö.), geht es also – über die Zäsur hinweg – um Kontinuität.

Num 20, 22-29 wird umständlich und geradezu feierlich die Investitur des Eleazar erzählt, der anstelle seines Vaters Aaron nach dessen Tod das Priesteramt ausüben soll. Mit einem eigenen Befehl ordnet Jahwe an, daß Mose Eleazar und Aaron „nehmen“ soll, daß er sie hinaufführen soll auf den Berg Hor (V. 25), daß er dort Aaron den priesterlichen Ornat ausziehen und mit ihm dessen Sohn Eleazar bekleiden, ihn also „investieren“ soll (V. 26a; vgl. Ex 29, 29f). Dabei geschieht der Aufstieg der drei „vor den Augen der ganzen Gemeinde“, also vor einer hochqualifizierten Zeugenschaft (V. 27). Und so umständlich und feierlich der Befehl Jahwes an Mose formuliert ist, so detailliert auch der Bericht von seiner Ausführung (VV. 27.28a). Nach der Investitur seines Sohnes kann dann Aaron auf dem Gipfel des Berges sterben (V. 28b), die Kontinuität seines Amtes ist geregelt und garantiert. Mose und Eleazar steigen vom Berg herab, und wieder ist es „die Gemeinde“, „das ganze Haus Israel“, welches am Abstieg dieser beiden – nun ohne Aaron – sieht, daß Aaron verschieden ist, damit aber auch, daß Eleazar an die Stelle des Aaron getreten ist (V. 29; vgl. Dtn 10, 6). Durch die Übergabe des Amtes aufgrund eines eigens ergangenen Befehls Jahwes und vor den qualifizierten Zeugen der „ganzen Gemeinde“ ist hier die – von Jahwe gewollte und von ihm selbst grundgelegte – Kontinuität nicht weniger betont als die mit dem Tod des Aaron gegebene Diskontinuität (das Begräbnis des Aaron wird nicht einmal eigens erzählt!).

Vom „Nachfolger“ des Mose ist in Num 20 nicht die Rede, wohl aber in Num 27, 12-23. Jedoch bezieht sich diese Erzählung von der Bestellung des Josua auf die Erzählung von der Investitur des Eleazar Num 20 zurück: Eleazar spielt hier eine wichtige Rolle bei der Betrauung des Josua mit seiner besonderen Aufgabe, die Bestellungen beider sind miteinander verschränkt. Mose bittet darum, Jahwe selbst möge für die Zeit nach seinem Tod einen Mann „bestellen“ „über die Gemeinde“, der vor ihr beim Kampf aus- und einzieht, damit „die Gemeinde Jahwes nicht wie eine Schafherde“ sei, „für die es keinen Hirten gibt“ (V. 16f). Auf diese Bitte hin befiehlt ihm Jahwe, „Josua, den Sohn des Nun“ zu „nehmen“ – wie er ihm früher befohlen hatte, Aaron und seinen Sohn Eleazar zu „nehmen“ (Num 20, 25) – und ihm „seine Hand aufzustützen“ (V. 18). Dann nennt Jahwe eigens Eleazar, den Nachfolger Aarons im Priesteramt, gewissermaßen die Verkörperung der

Kontinuität über den Tod des Aaron hinaus. Dieser soll Josua, seinerseits so etwas wie die Verkörperung der Kontinuität über den Tod des Mose hinaus, jeweils die legitimierenden Anweisungen geben (VV. 19.21). Mose soll von seiner „Hoheit und Autorität“ (*hôd*) auf Josua legen, daß dann „die ganze Gemeinde der Söhne Israels“ auf Josua „hört“ (V. 20), wie sie auf Mose gehört hat.

Ähnlich wie bei der Investitur Eleazars wird auch hier die Ausführung der Anordnung Jahwes detailliert geschildert: Mose „nimmt“ Josua, präsentiert ihn dem Priester Eleazar und der ganzen Gemeinde und „stützt ihm seine Hände auf“, „wie Jahwe geredet hatte“ (V. 22f). Und wie bei Eleazar vollzieht sich das alles vor einer hochqualifizierten Zeugenschaft, „vor den Augen“ der ganzen Gemeinde und des Eleazar (V. 19). Wie in Num 20 ist auch hier in Num 27 vom Tod des Aaron und des Mose östlich des Jordan die Rede, und beider Tod bedeutet sicher einen gewissen Einschnitt in den Gang der Dinge. Aber kein Zweifel: Alles Gewicht und das ganze Interesse der Erzähler von Num 20 und Num 27 liegt darauf, daß die Geschichte Jahwes mit den „Söhnen Israels“ über diese beiden Einschnitte, insbesondere über den Tod des Mose hinaus, nach Jahwes Willen und gemäß seinen Anordnungen weitergeht. Hier wird nicht erzählt, um einen Bruch oder gar Abbruch im Gang der Geschichte zu markieren, sondern um eine – nahezu ungebrochene – Fortführung der Aufgabe des Aaron und des Mose zu demonstrieren.

An den weiteren fünf der genannten acht Stellen ist allein vom Tod des Mose die Rede, Aaron wird hier nicht erwähnt. An allen fünf Stellen ist aber im unmittelbaren literarischen Zusammenhang und in sachlich-inhaltlicher Verbindung mit der Feststellung, daß Mose selbst nicht über den Jordan hinübergehen wird, zugleich davon die Rede, daß andere eben dies tun werden: 1) Dtn 1, 34-40; 2) Dtn 3, 21-29; 3) Dtn 4, 21f; 4) Dtn 31, 1-8.14 f.23 und gerade auch 5) im letzten Kapitel des Pentateuchs Dtn 34, 1-9. An diesen fünf Stellen ist also die Kontinuität des Geschehens über den Einschnitt des Todes des Mose hinweg eigens thematisiert, ja es scheint, daß das Interesse der Verfasser auch hier mehr auf den Fortgang der Dinge als auf ihre Unterbrechung gerichtet ist.

Dtn 1, 34-40 wird das Schicksal des Mose eingeordnet in das Schicksal der sündigen Exodus- und Wüstengeneration (von dem die unmündigen und darum schuldlosen Kinder sowie die Sippe des Kaleb ausgenommen sind). Aber während Mose „um eure willen“ (V. 37), die ihr „nicht an Jahwe geglaubt habt“ (V. 32), das Überschreiten über den Jordan verwehrt bleibt, soll er „Josua, den Sohn des Nun, der als Diener vor deinem Angesicht steht“, „stark machen“, „denn er wird Israel dessen Erbe zukommen lassen“ (V. 38).

Nach Dtn 3, 21-29 war Josua Zeuge, wie Jahwe unter Führung des Mose das Gebiet der Könige Sihon und Og östlich des Jordans Israel zum Besitz gab, und eben diese Zeugenschaft soll ihm Mut machen und Vertrauen schenken, daß Jahwe unter seiner Führung westlich des Jordans ebenso handeln werde (V. 21f). Jahwe lehnt die Bitte des Mose, selbst über den Jordan gehen zu dürfen ab, befiehlt ihm aber – gleichsam im selben Atemzug –, Josua mit Kraft



und Stärke auszustatten, weil Josua hinübergehen und weil Josua Israel das Land als Erbe zukommen lassen soll (VV. 23–28).

In Dtn 31, 1–8.14f.23 wird der Tod des Mose vollends zum Nebenthema, Hauptthema ist hier die Einsetzung und Beauftragung des Josua und damit die Kontinuität des Exodus- und Landgabegeschehens über den Tod des Mose hinweg. In einer Art testamentarischer Abschiedsrede erklärt Mose, daß seine Aufgabe mit den erreichten 120 Lebensjahren beendet ist. Wie bisher werde Jahwe selbst, anders aber als bisher an seiner, des Mose Statt, nun Josua die Führung im weiteren Gang der Dinge übernehmen. Zu „ganz Israel“ sagt Mose: „Jahwe, dein Gott, er ist's, der vor dir hinüberzieht. Er wird diese Völker vernichten vor deinem Angesicht, und du wirst ihren Besitz einnehmen. Josua ist's, der vor dir hinüberzieht, wie Jahwe geredet hat.“ Wie Jahwe östlich des Jordan an Sihon und Og gehandelt hat, so werde er auch an den Völkern westlich des Jordan handeln (V. 3f). Jahwe wird also unter Josua westlich des Jordans so handeln, wie er unter Mose östlich des Jordans gehandelt hat (V. 5f). Schon bisher war ja Jahwe, der mit seinem Volk einherzog, der Hauptakteur, und er bleibt es, auch nachdem Josua entsprechend seiner Anordnung an die Stelle des Mose getreten ist. Das Heilshandeln Jahwes in Exodus und Landgabe östlich und westlich des Jordan erfährt durch den Wechsel der menschlichen Akteure, durch den Wechsel von Mose zu Josua keine Unterbrechung und schon gar nicht einen „Sinn-Bruch“. Ausführlich wird dann berichtet, wie Mose Josua in seine Aufgabe einweist und für sie ausrüstet, und ausdrücklich wird wieder festgestellt, daß ganz Israel Zeuge dieses Vorgangs war (VV. 1.7f).

Die Übergabe des Amtes an Josua wird im selben Textzusammenhang ein zweites Mal erzählt (VV. 14f.23), nun aber in mehrfacher Hinsicht überhöht und in eine nicht mehr zu überbietende Sphäre der Heiligkeit und Feierlichkeit getaucht. Jahwe eröffnet Mose, daß die Tage gekommen seien, daß er sterben müsse. Er befiehlt ihm, Josua zu rufen und mit ihm in das Zelt der Begegnung hineinzugehen (V. 14), also in jenen hochheiligen Raum, in den sonst nur Mose allein eintreten darf (Num 7, 89; Ex 33, 7–11a; vgl. Ex 34, 34; wenn Mose in Begleitung anderer zum Zelt der Begegnung hinausgeht, spielt sich alles „am Eingang“ des Zeltes ab, nicht in seinem Inneren, so mit Mirjam und Aaron [Num 12, 1–9] und mit Aaron allein [Num 17, 8.15]). Nachdem sich Mose und Josua im Inneren des Zeltes „hingestellt“ hatten, „ließ Jahwe sich im Zelt sehen“ (V. 15). Mose hatte Josua noch ins Zelt hineingeführt, aber Jahwe selbst ist es, der nun Josua in sein Amt einführt, und wie Gott beim brennenden Dornbusch Mose zugesagt hatte: „Ich werde mit dir sein“ (Ex 3, 12), so sagt er nun auch zu Josua: „Ich werde mit dir sein“ (*ʔehʔjah ʔimmak* V. 23). Diese Beistandszusage wird – im selben Wortlaut und mit ausdrücklich vermerkttem Rückbezug auf Mose – im Josuabuch gleich zweimal wiederholt. Einmal sofort zu Beginn des Buches und dann noch einmal unmittelbar vor dem Übergang über den Jordan: „Wie ich mit Mose war, werde ich mit dir sein“ (Jos 1, 5; 3, 7). Der Bogen dieser Beistandszusage von Ex 3, 12 über Dtn 31, 23 bis zu Jos 1, 5 und Jos 3, 7 überbrückt also nicht nur inhaltlich den Wechsel von Mose zu Josua, sondern auch literarisch die Buchgrenze

zwischen Dtn und Jos.<sup>17</sup> In diesem Zusammenhang darf auch vermerkt werden, daß der Übergang über den Jordan unter Josua (Jos 3f) mit Zügen des Durchgangs durch das Schilfmeer unter Mose ausgestattet ist. Nach Jos 4, 14 machte Jahwe am Tag des Durchzugs durch den Jordan Josua „groß in den Augen ganz Israels, und so fürchteten sie ihn, wie sie Mose gefürchtet hatten, alle Tage seines Lebens“ (s. o. zu Jos 3, 7).

Schon in früheren Erzählsammenhängen wird Josua eingeführt, ohne daß seine Gestalt eine Funktion für die erzählten Begebenheiten hätte. So wird er Mose beigegeben beim zentralen Ereignis der Offenbarung auf dem Gottesberg und wieder beim Offenbarungsort des Zeltens außerhalb des Lagers. Offensichtlich geschieht dies allein dazu, ihn in größtmögliche Nähe zu Mose zu bringen: Auf den Berg der Offenbarung steigt Mose mit Josua hinauf, und mit ihm steigt er wieder vom Berg herab (Ex 24, 13; 32, 17). Dabei hat Josua im ganzen Offenbarungsgeschehen nicht das geringste zu tun. Und gerade dort, wo die einmalige Sonderstellung des Mose unüberbietbar ausgedrückt wird – im Innern des Zeltens der Begegnung außerhalb des Lagers redet Jahwe zu Mose „von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann redet zu seinem Gefährten“ – wird als dauernde Regelung und ohne daß Josua eine Funktion zugewiesen bekäme, zu Mose und Josua festgestellt: „Mose kehrte (jeweils) zum Lager zurück, sein Diener Josua aber, Sohn des Nun, ein junger Mann, wich nicht aus der Mitte des Zeltens“ (Ex 33, 11.<sup>18</sup> Und sogar das Lied des Mose wird nach Dtn 32, 44 nicht von Mose allein, sondern von ihm „und Hosea“ (= Josua)<sup>19</sup> gesungen,

<sup>17</sup> N. LOHFINK, Geschichtstypologisch orientierte Textstrukturen in den Büchern Deuteronomium und Josua, in: M. VERVENNE / J. LUST (Hg.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature* (FS C. H. W. Brekelmann), BETL CXXXIII (1997), 133–160 hat auf eine Reihe von geschichtstypologischen Entsprechungen zwischen Dtn und Jos aufmerksam gemacht. Er sieht hier eine bewußte „Komposition ..., die über die Grenze von Tora und Propheten hinweg zwei biblische Bücher zugleich umspannt“ (a. a. O., 152). Diese – wohl zutreffende – Feststellung steht in einer deutlichen Spannung zu der in seiner Abschiedsvorlesung aufgestellten These einer radikalen literarisch-theologischen Opposition zwischen Dtn und Jos. Da LOHFINK sich hier auf Dtn beschränkt, kommt der „Typus“ zum „Antitypos“ Josua, nämlich Mose in Ex 3, 12, nicht in den Blick.

<sup>18</sup> Targum Neofiti schwächt hier ab: Statt „aus der Mitte des Zeltens“ hat Neofiti „aus der Mitte des Lagers“. Das dürfte eine bewußte Änderung sein und ist dann nicht nach dem masoretischen Text zu korrigieren, gegen R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque II, Exode et Lévitique* (SC 256), 262, Anm. 12; dieselbe Korrektur als Randglosse schon im Manuskript Neofiti. – Auf andere Weise schwächt der jüdische Ausleger S. R. HIRSCH, *Der Pentateuch, Zweiter Teil: Exodus*, Frankfurt 1869. 3. Neuauflage, Frankfurt 1996, 483 ab. Obwohl VV. 7–10 vom „Zelt der Begegnung“ handeln, soll das in V. 11 nicht mehr der Fall sein: „Nicht Gott oder Göttliches wohnte im Zelt. Es war Moses Wohnzelt, daher ja auch sein Diener immer darin blieb.“ Vgl. Ex 33, 7 LXX.

<sup>19</sup> Zur Doppelnamigkeit vgl. Num 13, 9. 17. Die alten Versionen lesen Dtn 32, 44 „Josua“. HIRSCH, a. a. O. (s. Anm. 18), Fünfter Teil: Deuteronomium, Frankfurt 1878. 31996, 495 deutet (mit Sifre Dtn) wieder abschwächend: Nachdem Mose das Lied nach Dtn 31, 30 „der ganzen Volksgemeinde“ vorgetragen hatte, „so ist hier wohl noch gesagt, daß ... er noch unter Assistenz Josuas zu einzelnen Gruppen ging, sie mit dem Inhalt des Gehörten vertraut zu machen“.

wie er es schon nach Dtn 31, 19 gemeinsam mit Mose aufschreiben mußte.<sup>20</sup> So weit nach den Vorgaben der Tradition überhaupt möglich, wird in diesen Erzählausammenhängen und insbesondere in Dtn 31 der Rang des Josua dem des Mose angeglichen.<sup>21</sup>

Nach Dtn 31 bedeutet also der Tod des Mose für das Heilsgeschehen – genauer: für das *Heilshandeln Jahwes* – in Exodus und Landgabe sicher nicht, daß das „fundamentale Gotteshandeln“ „entzweibricht“, bedeutet sicher keinen „Sinn-Bruch“, ja, markiert nicht einmal einen nennenswerten Einschnitt.

In Dtn 34, 1-9 wird erzählt, daß „die Söhne Israels“ Mose 30 Tage lang beweinten, wie schon „das ganze Haus Israel“ Aaron 30 Tage lang beweint hatte (Num 20, 29). Aber anders als bei Aaron wird eigens notiert, daß „die Tage des Trauerweins um Mose“ „zu Ende waren“ (V. 8). Diese Notiz über die Beendigung der mit dem Tod des Mose verbundenen Geschehnisse schließt einerseits die ganze Mosegeschichte ab, andererseits öffnet sie den Gang der Erzählung für das, was nach all dem kommen mag, sie weckt die Erwartung der Leser oder Hörer auf den Fortgang der Erzählung: „Die Traueritten sind also abgeschlossen: Wie geht es nun weiter?“ Tatsächlich wird schon innerhalb des letzten Deuteronomiumkapitels die Erzählung über den Tod des Mose hinaus fortgeführt und der neue Abschnitt in der Geschichte eröffnet. Unmittelbar anschließend an die Notiz von der Beendigung der Traueritten um Mose schließt sich – auf diese Notiz adversativ bezogen<sup>22</sup> und mit ihr inhaltlich verbunden – die Präsentation seines „Nachfolgers“ Josua an: „Josua aber war erfüllt mit Geist von Weisheit, denn Mose hatte ihm seine Hände aufgelegt. So

<sup>20</sup> Der Babylonische Talmud (Sanhedrin 21b) verallgemeinert Dtn 31, 19 in doppelter Weise: Der plurale Imperativ „schreibt euch auf ...“ gilt nicht Mose und Josua, sondern allen Israeliten, und „Lied“ steht nicht für das Lied des Mose, sondern für die ganze Tora. Damit ist die Gleichstellung des Josua mit Mose vermieden.

<sup>21</sup> Die Septuaginta schwächt die Aussage von Dtn 31, 14f.23 ab: Mose und Josua stellen sich nicht „im Zelt der Begegnung“ auf, sondern bleiben „am Eingang des Zeltes“ stehen, und auch der Herr „stellt sich hin am Eingang des Zeltes“ (V. 14f LXX). Und nicht Jahwe selbst, sondern Mose beauftragt – außerhalb des Zeltes – Josua, und Mose, nicht Jahwe selbst, sagt ihm zu, daß der Herr mit ihm sein werde (V. 23 LXX). Vgl. Targum Pseudo-Jonatan Dtn 31, 14f. Er beläßt zunächst mit dem masoretischen Text Mose und Josua im Innern des Zeltes (ganz sicher ist das jedoch nicht:  $b^e = in$ , also „im Zelt“? oder  $b^e = bei$ , also „beim Zelt“?), fügt aber dann korrigierend hinzu: „... tandis que Moïse et Josué se tenaient à l'extérieur“ (R. LE DÉAUT, Targum du Pentateuque IV, Deutéronome [SC 271], 1980, 255). Targum Neofiti Dtn 31, 14 schwächt auf andere Weise ab: Nicht Jahwe selbst bestellt Josua, sondern er beauftragt Mose, Josua zu bestellen. Auch diese bewußte Änderung ist wohl nicht nach dem masoretischen Text zu korrigieren, gegen LE Déaut, a. a. O., 254f, Anm. 4.

<sup>22</sup> So, nämlich adversativ, wird man die Syndese und die Voranstellung des Subjekts zu verstehen haben: „Josua *aber* ...“, wie dies in den Kommentaren meist geschieht, vgl. C. STEUERNAGEL, Das Deuteronomium (HK I/3.1), <sup>2</sup>1923, 183; G. GRESSMANN, Die Anfänge Israels (SAT I/2), 1914, 126; K. MARTI (HSAT[K]), <sup>4</sup>1922, 327; G. VON RAD, Das fünfte Buch Mose Deuteronomium (ATD 8), 1964, 150; E. NIELSEN, Deuteronomium (HAT I/6), 1995, 308 u. a.; ebenso viele Übersetzungen, z. B. MARTIN LUTHER; J. WOHLGEMUTH / J. BLEICHRODE; A. M. GOLDBERG; MENGE u. a.; Vgl. Vulgata *Josue vero* ...

hörten nun die Söhne Israels auf ihn und handelten so, wie Jahwe es dem Mose befohlen hatte.“ Nachdem sie auf Josua hören, handeln sie also nach den „Befehlen“ Jahwes an Mose; Josua, durch die Handauflegung des Mose mit „Geist von Weisheit“ begabt, ist nun der Mittler der dem Mose gegebenen Willensoffenbarung Jahwes (s. u. zu Jos 24, 25-28).

Als Information ist diese Notiz V. 9 überflüssig. Daß Jahwe Josua dazu bestellt hat, das Werk des Mose fortzuführen, und daß Mose ihm die Hände aufgelegt hat, weiß der Leser aus mehrfach vorausgehenden Notizen über das Ende des Mose und die Bestellung seines „Nachfolgers“ schon längst. Die Erwähnung der Begabung des Josua mit „Geist von Weisheit“ – wohl durch Jahwe selbst – und die daraus folgende Erkenntnis und Anerkenntnis des Josua als des von Mose nach dem Befehl Jahwes eingesetzten Führers Israels, auf den Israel nun „hört“, kann hier nur den Sinn haben, die Kontinuität des Heilshandelns Jahwes über den Tod des Mose hinweg mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit zum Ausdruck zu bringen.

Aber nicht nur inhaltlich, sondern auch in literarischer Hinsicht ist V. 9 von Bedeutung. Er fungiert geradezu als literarischer Brückenschlag zwischen dem Pentateuch und dem Buch Josua: Die Erzähllinie des Deuteronomiums und damit des Pentateuchs endet nicht – wie Lohfink vorgibt – mit der Erzählung von Tod und Begräbnis des Mose, sondern mit der Erzählung davon, daß jetzt Israel auf Josua hört und folglich handelt, wie Jahwe dem Mose befohlen hat.<sup>23</sup> Nicht nur inhaltlich, sondern gerade auch literarisch-formal öffnet sich damit der Pentateuch auf die Fortsetzung der Erzähllinie im Buch Josua hin.

An drei der insgesamt acht Stellen, an denen vom Tod des Mose die Rede ist, bleibt der „Nachfolger“ des Mose unerwähnt. Das ist der Fall in Num 20. Hier geht es jedoch mehr um Aaron und um dessen Nachfolger, wie oben schon dargelegt wurde. Dann in der kurzen Notiz Dtn 4, 21f, und schließlich in Dtn 32, 48-52. Aber wenn auch Josua als der Nachfolger des Mose nicht erwähnt wird, geht der Blick der Erzähler auch an diesen drei Stellen über den „Tod am Grenzfluß“ hinaus. Nach Num 20 und 27 wird Eleazar nicht nur für die Zeit unter Mose, sondern gerade auch für die Zeit unter Josua investiert (s. o. zu Num 20 und 27). In Dtn 4, 21f sagt Mose, er selbst werde nicht über den Jordan hinüberziehen, wohl aber die, die Jahwe aus Ägypten herausgeführt hat und zu denen Mose eben jetzt redet (V. 21). Sie werden „hinübergehen und dieses gute Land erwerben“ (V. 22). In Dtn 32, 48-52 wird – wie schon oben erwähnt – der Tod des Mose auf dem Berg Nebo mit dem Tod des Aaron auf dem Berg Hor parallelisiert. Hier ist von keinem der beiden „Nachfolger“, weder von Eleazar noch von Josua, die Rede. Jedoch ist unmittelbar davor, in Dtn 32, 45-47 – ähnlich wie in Dtn 4, 21f – gesagt, daß das Volk über den Jordan ziehen und das Land westlich des Jordan erwerben wird.

Um die Momente der Kontinuität von Mose zu Josua weiß auch Lohfink. So nimmt er an, daß „zumindest Deuteronomium und Josua ... in ihrer Vor-

<sup>23</sup> Die abschließende Notiz VV. 10-12 über die Unvergleichlichkeit des Mose setzt einen kräftigen Schlußpunkt, aber sie erzählt nicht mehr, sondern konstatiert.



geschichte einmal ein einziges Buch“ waren, und sieht, daß die „hochreflexe Darstellung der Gewaltenübertragung von Mose an Josua“ sich „in einem Darstellungsgefüge“ ausdrückt, „das die Grenze zwischen den beiden Büchern noch nicht kennt“, daß „also selbst der vorzeitige Tod Moses und die Vollendung seines Werkes durch einen andern ... noch in ein Licht der Kontinuität getaucht werden“ konnte. Aber durch die Trennung der beiden Bücher und die damit gegebene Endposition der Erzählung vom Tod des Mose sei diese Kontinuität aufgehoben worden: „Aber jetzt stehen hier Grenzsteine“: „Moses Tod“ fungiere „als literarischer Grenzstein.“ Die Logik der Entwicklung dieses Überlieferungskomplexes wäre also nach Lohfink die, daß die zunächst gegebene kontinuierliche Erzähllinie vom Pentateuch zum Josuabuch und darüber hinaus von denen, die diese Büchertrennung herbeiführten, bewußt und nachhaltig unterbrochen worden wäre: Der „von der Logik der Sache her nicht zu erwartende Bruch ... wurde mit vollem Bewußtsein erzeugt“.<sup>24</sup>

Traditionsgeschichtlich ist jedoch auch eine andere Abfolge mit entgegengesetzter Logik denkbar: Da der Tod des Mose östlich des Jordans als altes Traditionsgut vorgegeben war, haben die Verfasser der oben vorgestellten Texte bei der Gewaltenübergabe von Aaron zu Eleazar und von Mose zu Josua das Moment der Kontinuität bewußt betont, damit dieser Tod nicht als Bruch im Heilshandeln Jahwes (Exodus und Landgabe) mißverstanden werden konnte. Sicher aber haben diejenigen, die für die Trennung der Bücher Dtn und Jos und damit für die Zuordnung von Dtn zum vorausgehenden Textbestand verantwortlich waren, die starke Betonung der Kontinuität in den besprochenen Pentateuchtexten nicht abgeschwächt, sondern belassen, so daß sie wohl weniger die (negative) Absicht eines „Bruches“ zwischen Mose und Josua verfolgt haben dürften, als vielmehr die (positive) Absicht, das „Gesetzbuch“ Dtn dem vorausgehenden pentateuchischen Textbestand mit Gesetzestexten zuzuordnen. Und jedenfalls können Leser und Hörer, die die Betonung der Kontinuität in den besprochenen Texten, gerade auch in Dtn 34, noch im Ohr und im Gedächtnis haben, in der bloßen Büchertrennung nicht eine Abrogation dieser Kontinuitätsaussagen erkennen.

*Fazit:* Es mag einer – etwa im Interesse eines bestimmten kanonsystematischen Entwurfs (radikale Trennung des Pentateuch von allen anderen Büchern des Alten Testaments) und im Interesse einer daraus abgeleiteten Forderung nach einer Bahnlesung des Pentateuchs im christlichen Sonntagsgottesdienst – sich dafür entscheiden, bei der Erklärung der angeführten acht Stellen im Pentateuch vor allem den Tod des Mose und damit vor allem den Einschnitt hervorzuheben, den dieser Tod im Erzählbogen des ganzen Exodusgeschehens bedeutet. Wenn jemand sich für diese (einigermaßen subjektive) Akzentsetzung entscheidet, sollte er jedoch das Interesse ihrer Verfasser

<sup>24</sup> Moses Tod, 483–485; Tod am Grenzfluß, 14–16; morte de Mosè, 216f: „Questa breve scena alla fine del Pentateuco è *un abisso* per il destino di un uomo, diciamo anche *un abisso teologico* ... Nel canone biblico dopo la morte di Mosè c'è *una grande frattura*“ (Hervorh. R. M.).

an den Momenten der Kontinuität, das sich vor allem an der wiederholt und ausführlich dargestellten Bestellung des Josua und dem Bestreben, ihn Mose möglichst anzugleichen zu erkennen gibt, nicht völlig außer acht lassen. Und auf jeden Fall sollte er anderen Erklärern zugestehen, daß sie ihrerseits mehr auf die Momente der Kontinuität in der erzählten Geschichte als auf die der Diskontinuität achten dürfen, die in den hier vorgestellten Texten des Pentateuchs und gerade auch in Dtn 34 offen zu Tage liegen.

## II. Der Pentateuch und die übrigen Bücher des Alten Testaments

Daß alle Bücher oder Buchkomplexe nach dem erzählten Tod des Mose, also schlechterdings alle übrigen Bücher des Alten Testaments – und zwar nicht nur im jüdischen Tenach, sondern auch im christlichen Alten Testament – unmittelbar auf den Pentateuch „als auf ihren grundlegenden Bezugstext hingeordnet sind“, versucht Lohfink für einige Bücher und Buchgruppen im einzelnen nachzuweisen.

Der Psalter würde sich „analog zum Josua- und Jesajabuch unmittelbar nach Moses Tod, direkt hinter die 5“ (!) „Rollen der Tora“ situieren. Denn in Ps 1 würde die Charakterisierung des seliggepriesenen Menschen, daß er in der Tora des Herrn „murmelt bei Tag und bei Nacht“ (V. 2b; sie ist nur eine von vierten oder fünfen!), „weithin wörtlich“ übereinstimmen „mit der Formulierung am Anfang des Buches Josua“, das seinerseits direkt an Dtn 34 anschließe und sich zugleich als ein Buch anderer Qualität vom Pentateuch abhebe (dazu s. u.). Und in Ps 2, 10 würde in der „Ansprache“ an die „Könige der Erde“, die eine „ergehende Tora“ sei (obwohl der Ausdruck Tora hier gar nicht fällt!), das gleiche Verb *škl* in der Bedeutung „kommt zur Einsicht“ stehen, das am Anfang des Josuabuches (Jos 1, 7f) in der Bedeutung „damit du Erfolg hast“ verwendet wird. Auch wenn „unsere Sprache die beiden Sinnuancen des einen hebräischen Verbs“ nicht zusammenbringe, gäbe es „für das hebräische Ohr ... hier keinen Unterschied. Ich zweifle nicht am intertextuellen Querverweis“. Jedoch begegnet dasselbe Verb *škl* in derselben Bedeutung und in derselben Konstruktion schon in Dtn 29, 8: Wie es Jos 1, 7f heißt, daß Josua den Willen Jahwes tun soll, „damit du Erfolg hast“ (*škl*), so heißt es hier, daß ganz Israel den Willen Jahwes tun soll, „damit ihr Erfolg habt“ (*škl*). Wie andere Formulierungen der sekundär eingefügten Verse Jos 1, 7-9 sich an vorgegebene Formulierungen des Dtn anschließen, so wohl auch *škl* an Dtn 29, 8. Der „intertextuelle Querverweis“ auf den fernen Ps 2 ist dann eine allzu kühne Hypothese. – Weiter meint Lohfink: Da „im Psalter den beiden Anfangspsalmen das große Schlußhallel der Psalmen 146–150“ entspreche, würde sich der mit Ps 1 und 2 gegebene „Direktanschluß an die Tora“ bis zum Ende des Psalmenbuches auswirken: „Hier wird also die Sammlung der 150 Psalmen als *Großtext* an den Pentateuch angehängt.“<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Moses Tod, 485–488; Tod am Grenzfluß, 18–20 (Hervorh. R. M. ).

Auch wenn jemand diese Argumentation für ausreichend tragfähig halten will: Für das Verständnis der Psalmen bleibt sie folgenlos. Gewiß gibt es inhaltliche Bezüge zwischen einzelnen Psalmen und Themen und Texten des Pentateuch, aber diese können gesehen und erklärt werden ohne den behaupteten literarisch-theologischen Direktanschluß des Psalmenbuches an die Bücher des Pentateuch. Dieser Direktanschluß und der damit behauptete Kommentarcharakter des Psalters generiert kein anderes Verständnis der Psalmen und bleibt seinerseits eine leere Etikettierung.<sup>26</sup>

Wie der Psalter sei auch das Koheletbuch „unmittelbar zur Tora, an dessen Anfang es schon dadurch“ anknüpfe, „daß sein zentrales Thema der Tod ist ...“.<sup>27</sup> Aber ebenso und noch mehr knüpft Kohelet an die Gestalt des weisen Salomo an, wie sie in vorgegebenen Traditionen, vor allem in der Chronik<sup>28</sup>, vorgezeichnet ist, ohne daß man auf der literarischen Ebene von abgeschlossenen Büchern allein wegen dieser inhaltlich-thematischen Bezüge Kohelet einfach als eine Art Kommentar zu anderen Salomotexten auffassen könnte, zu denen das Koheletbuch „unmittelbar“ wäre.

Auch das Jesajabuch würde, – „genau besehen“ – „wieder unmittelbar am Ende des Deuteronomiums“ anknüpfen: Der „Zeugenruf an Himmel und Erde“ Jes 1, 2 würde denselben Zeugenruf am Anfang des Moseliedes Dtn 32, 1 aufnehmen, und die Anrede „Herrscher von Sodom“ und „Volk von Gomorra“ Jes 1, 10 weise „auf jene Exilsimminenz, die in Dtn 29, 22 unter Nennung derselben Städtenamen vorausgespielt war.“ Im selben Vers Jes 1, 10 würde „die Tora unseres Gottes“ genannt, und in Jes 2 wäre noch einmal von einer Tora, allerdings nun von einer „andere(n), neue(n)“ die Rede, und die „Spannung zwischen diesen beiden Torot“ sei „der Inhalt des ganzen Jesajabuches“.<sup>29</sup>

Nun werden Sodom und Gomorra nicht erst in Jes 1, 10, sondern schon im unmittelbar vorausgehenden V. 9 genannt und in V. 9, ohne daß auf Dtn 29, 22 überhaupt Bezug genommen sein kann. Aber auch im Dtn kommen Sodom und Gomorra nach Dtn 29, 22 ein zweites Mal vor, nämlich in Dtn 32, 32, und hier sicher, ohne daß die „Exilsimminenz“, die die Brücke zwischen Dtn 29, 22 und Jes 1, 10 sein soll, irgend eine Rolle spielen könnte. Auch ist der Doppelausdruck Sodom und Gomorra als Beispiel für Verderbnis und Gericht noch anderwärts

<sup>26</sup> Zur Illustration der Hinweis auf F. -L. HOSSFELD / E. ZENGER, Die Psalmen, Psalm 1 – 50 (NEB), Würzburg 1993. ZENGER vertritt die Höherwertung des Pentateuch allen anderen Büchern gegenüber womöglich noch entschiedener als LOHFINK, dennoch unterscheidet sich hinsichtlich der Beziehungen zum Pentateuch seine Psalmenkommentierung nicht wesentlich von anderen Psalmenkommentaren.

<sup>27</sup> Moses Tod, 489; Tod am Grenzfluß 21.

<sup>28</sup> Vgl. die neuere Untersuchung zu Kohelet: R. BRANDSCHEIDT, Weltbegeisterung und Offenbarungsglaube. Literar-, form- und traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Buch Kohelet (TThSt 64), Trier 1999.

<sup>29</sup> Moses Tod, 486f; Tod am Grenzfluß, 18. In Moses Tod, 486, Anm. 11 verweist er hierfür auf I. FISCHER, Tora für Israel – Tora für die Völker (SBS 164), Stuttgart 1995 (in Tod am Grenzfluß sind die Anmerkungen weggelassen). Vgl. dazu die Besprechung von R. KILIAN, in: ThLZ 121 (1996), Sp. 1129 f. 1130: „Wer sich der historischkritischen Exegese verpflichtet weiß, tut sich ausgesprochen schwer mit den vorgetragenen Argumentationen und Konstruktionen, da er sie nicht einzusehen und nachzuvollziehen vermag.“

belegt, und zwar in Prophetenbüchern, die in den verschiedenen kanongeschichtlich bezeugten Bücheranordnungen näher beim Jesajabuch stehen als das ferne Deuteronomium, so z. B. Am 4, 11; Jer 23, 14; 49, 18; 50, 40; Ez 16, 46; Zef 2, 9, und dazu noch ein drittes Mal (nach Jes 1, 9.10) im Jesajabuch selbst (Jes 13, 19), wobei mit Jes 13, 19 wohl kaum der „Direktanschluß“ an das Dtn belegt werden kann. Daß Sodom und Gomorra in Jes 1, 10 an Dtn 29, 22 anknüpfe – im übrigen ein Vers, der nicht am Ende des Dtn steht und in dem neben Sodom und Gomorra die beiden anderen Katastrophenstädte Adma und Zebojim genannt werden, die jedoch in Jes 1, 10 fehlen –, könnte ein Leser von Jes 1, 10 wohl nur dann feststellen, wenn er eine Konkordanz zu Rate gezogen hat. Aber nachdem er die Konkordanz eingesehen hat, wird er wohl nicht mehr ausschließen wollen, daß der Doppelausdruck Sodom und Gomorra in Jes 1, 10 und schon in V. 9 eher mit Sodom und Gomorra in näher liegenden prophetischen Texten in Verbindung zu bringen ist als mit Dtn 29, 22; oder wohl richtiger: daß Jes 1, 9.10 eine allgemein bekannte und bereitliegende sprichwörtliche Wendung aufgreift, ohne auf einen literarisch vorliegenden Text zurückzugreifen.

Auch finden sich neben den beiden Torot im Jesajabuch doch wohl noch andere große Themen und Traditionen, so z. B. die Zionstradition, das Theologumenon vom Königtum Jahwes und anderes mehr, die von anderen Alttestamentlern vielleicht als eher charakteristisch für das Jesajabuch angesehen werden als gerade die beiden Torot. Erwähnt werden muß auch, daß die „Tora“ und das „Wort“ Jahwes, das nach Jes 2, 2-5 am Ende der Tage Jahwe den Völkern und Nationen gegeben wird, kaum die Tora des Mose, d. h. der Pentateuch sein wird, und daß schon in Jes 1, 10 („die Weisung unseres Gottes“ parallel zu „Wort Jahwes“) zwar das Wort Tora gebraucht ist, aber wohl kaum den Pentateuch als Tora des Mose meinen kann, wie sehr man auch das Prinzip der Intertextualität strapazieren mag.

Um nachzuweisen, daß das Jesajabuch „unmittelbar am Ende des Deuteronomiums“ anknüpfe, bemüht also Lohfink isolierte und punktuell betrachtete Stichwörter, läßt aber außer acht, daß dieselben Stichwörter auf beiden Seiten – Dtn und Jes – noch mehrfach vorkommen, ohne hier einer direkten Verknüpfung der beiden Bücher dienlich sein zu können; alles in allem eine Argumentationsweise, die man wohl eher als fraglich bezeichnen darf.

Beim Psalter diene die Korrespondenz der beiden Eingangspsalmen Ps 1–2 mit den Schlußpsalmen Ps 145–150 Lohfink als Argument dafür, daß nicht nur einzelne Psalmen, sondern der „Großtext“ des ganzen Psalmenbuches sich unmittelbar nach Dtn 34 situiere. Ähnlich argumentiert er beim Komplex der prophetischen Bücher Jes – Mal. Das letzte Buch der Kleinen Propheten würde „in seinem letzten Kapitel deutlich mit Toramotiven“ schließen. „Jesaja eröffnet als Fortsetzung“ (!) „des Pentateuchs also den *gesamten* Komplex der Prophetenbücher“, so daß dieser Gesamtkomplex mit Jes als erstem und Mal als letztem Buch „zum Ende des Deuteronomiums und zum ganzen Pentateuch unmittelbar“ sei.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Moses Tod, 486–488; Tod am Grenzfluß, 18f (Hervorh. R. M. ), vgl. morte di Mosè, 217: „... il libro di Isaia, il primo dei profeti maggiori, si aggancia direttamente, attraverso i motivi e i temi del primo capitolo, al Deuteronomio.“



Lohfink läßt hier außer acht, daß die von ihm vorausgesetzte Anordnung der Prophetenbücher in der frühen christlichen Kanonrezeption die seltene Ausnahme darstellt und sich erst verhältnismäßig spät und keineswegs überall durchgesetzt hat. In der griechisch-östlichen Tradition eröffnet in aller Regel nicht Jes, sondern das Zwölfprophetenbuch die Reihe der prophetischen Bücher, und auch bei lateinisch-westlichen Zeugen findet sich diese Reihung, so z. B. bei Hieronymus und bei Augustinus. Für Augustinus beginnen die Bücher der Propheten in einem weiteren Sinn mit dem Psalter und anderen Weisheitsbüchern, und die, die im eigentlichen und engeren Sinn *proprie* Propheten heißen, mit dem Zwölfprophetenbuch,<sup>31</sup> so daß hier also weder Jes 1 und 2 den Prophetenkanon eröffnet noch Mal 3 ihn beschließt. Und bis heute stehen in den Bibeln östlicher Kirchen die zwölf Kleinen Propheten vor Jes, Jer, Ez und Dan.<sup>32</sup> Die breit bezeugte und z. T. bis heute gültige Anordnung der Prophetenbücher mit den Kleinen Propheten in Erstposition relativiert die Argumentation Lohfinks – das Thema „Tora“ am Anfang (Jes 1f) und am Ende (Mal 3) – und damit die aufgestellte Hypothese eines „Direktanschlusses“ aller Prophetenbücher an den Pentateuch nicht unerheblich.<sup>33</sup>

Die Erzählung vom Tod des Mose Dtn 34 ist für die These vom Direktanschluß der drei Bücher Ps; Koh und Jes nicht mehr im Blick, sie fungiert ausschließlich auf Seiten des Pentateuchs als Markierung eines Abbruchs, ist also nicht mehr Brückenkopf auf der anderen Seite des „Bruches“. Anders beim Josiabuch. Es knüpft „in seinem ersten Satz an Moses Tod“ an. Jedoch vor allem durch die gestufte Wandlung des Torabegriffs in Jos 1, 7-9 von mündlicher Unterweisung bis schließlich zur Bezeichnung eines geschriebenen Textes sei dieser unmittelbare Bezug der Bücher Jos – 2 Kön gegeben. Der Ausdruck „Rolle der Tora“ (Jos 1, 8) sei „als Rückverweis auf Dtn 31, 24“ (gemeint: Dtn 31, 26; der Ausdruck „Rolle der Tora“ noch Dtn 28, 61; 29, 20; 30, 10) „eindeutig der niedergeschriebene Bundestext von Deuteronomium 5–28“, jedoch „in der Intertextualität des ganzen Alten Testaments ... dürfte der Ausdruck 'Torarolle' auch in Jos 1 am Ende den ganzen Pentateuch als Referenz haben“. „Auf der kanonischen Ebene“ seien, ob nun von der Tora des Mose oder von der Tora Gottes die Rede sei, „immer ... die fünf“ (!) „Rollen des Pentateuchs gemeint“ (zu Jos 24, 25-28 s. u.).

Hier ergibt sich jedoch eine gewisse Unstimmigkeit zwischen der Fünzfzahl der Pentateuchrollen und dem singularischen Ausdruck „diese Rolle der Tora“ in Jos 1, 8. Sie ließe sich etwa dadurch beseitigen, daß man den Pentateuch schon zur Abfassungszeit von Jos 1, 7-9 oder doch zur Zeit der Abtrennung

<sup>31</sup> Einzelnachweise bei R. MOSIS, Canonical Approach und Vielfalt des Kanon. Zu einer neuen Einleitung in das Alte Testament, in: TThZ 106 (1997), 39–59.54–58.

<sup>32</sup> So z. B. in der vom Heiligen Synod der griechisch-orthodoxen Kirche autorisierten Bibelausgabe; dankenswerter Weise mitgeteilt von Erzpriester Prof. Dr. Philippos Savvopoulos, Frankfurt a. M. / Rüsselsheim.

<sup>33</sup> Eine gewichtige Stimme der jüdischen Tradition, der Babylonische Talmud (Baba Bathra 14b) läßt – mit ausführlicher Diskussion und Begründung – die „Hinteren Propheten“ ebenfalls nicht mit Jes, sondern mit Jer beginnen: auch in dieser jüdischen Tradition also kein Anhalt für die Argumentation Lohfinks.

des Dtn von Jos auf einer einzigen Rolle geschrieben sein läßt (man dürfte dann allerdings nicht mehr von fünf Rollen, sondern nur noch von einer einzigen sprechen). Ab wann es die Regel war, daß der abgeschlossene Pentateuch auf einer Rolle geschrieben wurde, weiß man nicht genau. Bei den in Qumran gefundenen Pentateuchtexten ist die Textmenge, die in einer Spalte untergebracht war, bekannt. Rechnet man sie auf den gesamten Pentateuchtext hoch, so entstünde eine Rolle von etwa 35 m Länge, eine nicht mehr brauchbare Buchform.<sup>34</sup> Zur Zeit der Abfassung von Jos 1, 7-9 oder der Trennung von Dtn und Jos dürfte wohl kaum der ganze Pentateuch auf einer Rolle geschrieben worden sein, so daß jedenfalls zu dieser Zeit der Singular „diese Rolle der Tora“ Jos 1, 8 schwerlich auf den ganzen, auf mehreren Rollen geschriebenen Pentateuch bezogen werden konnte.

Für die von Lohfink vertretene kanonische Systematik und damit für die unterschiedliche theologische Wertigkeit von Pentateuch einerseits und allen übrigen Büchern andererseits ist von besonderer Bedeutung, daß mit dieser unmittelbaren Anknüpfung zugleich eine fundamentale Distanzierung gegeben sein soll. Durch die Erwähnung der „Rolle der Tora“ (Jos 1, 8) als Bezeichnung für den Pentateuch würde „alles, was in ihrer erzählten Welt bis zu diesem Punkt geschichtlich getan und gesagt worden war, zu einer abgeschlossenen Größe ... Alles davor ist jetzt eine Einheit, ist unmittelbar zu jedem kommenden Gegenwartspunkt ... Das Buch Josua, so nahtlos es sich ans Deuteronomium anzuschließen scheint, stellt sich dem ganzen Pentateuch zugleich auf eine radikale Weise gegenüber“. Der Pentateuch würde so zu einer irgendwie zeitentnommenen „Welt-Vorgabe“, und die radikale Andersartigkeit dieser „Welt-Vorgabe“ im Pentateuch einerseits und einer „aus ihr entfließender ... nun beginnender“ (!) „und kontinuierlich erzählter Geschichte“ andererseits würde „den ganzen Bücherkomplex von Josua bis 2 Könige“ prägen.<sup>35</sup>

Nun ist schon im deuteronomischen Königsgesetz Dtn 17, 14-20 von geschriebener Tora die Rede. Ein König soll, wenn er den Thron bestiegen hat, sich eine Zweitschrift der als geschriebener Text vorliegenden Tora (d. h. wohl des deuteronomischen Gesetzes) machen, und soll darin „lesen“ (*qr*) „alle Tage seines Lebens“ (V. 18). Für die Bestimmung des Verhältnisses Pentateuch – Josuabuch läßt sich diese Erwähnung der geschriebenen Tora nicht auswerten, und nichts hindert, die gleiche Weisung an Josua Jos 1, 8 ebenso zu verstehen wie die an den König Dtn 17, 18, sie also auf der Ebene der erzählten Geschehnisse als Anweisung an eine Führergestalt zu verstehen, ohne daß daraus auf literarischer Ebene Folgerungen für das kanonsystematische Verhältnis von Büchern zu ziehen wären. Damit wäre mit Jos 1, 8 nicht ein Signal der Entgegensetzung von Josuabuch und Pentateuch, sondern ein weiteres Moment der Kontinuität der Erzähllinie von Mose zu Josua, vom Exodus zur Landgabe gegeben: Was im Mund des Mose dem König für seine Tätigkeit im Land

<sup>34</sup> Vgl. C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la Synagogue. Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*. Hildesheim 1973, 107 f. 119, Anm. 7.

<sup>35</sup> Moses Tod, 485f; Tod am Grenzfluß, 16–18.

gesagt wird, wird Josua im Mund Jahwes für den Übergang über den Jordan und für seine Tätigkeit im Land westlich des Jordan gesagt.<sup>36</sup>

Am Ende des Josuabuches ist noch einmal von einer „Rolle der Tora“ die Rede. Josua „schneidet einen Bund ... dem Volk; er“ – und nicht mehr Mose – „gibt ihm Recht und Gesetz in Sichem und schreibt diese Worte in die Rolle der Tora Gottes“ (Jos 24, 25-28; vgl. Dtn 34, 9: Die Söhne Israels „hören“ auf Josua). Wie das Deuteronomium im Königsgesetz (Dtn 17, 14-20) eine geschriebene Tora kennt, ohne daß dieser Ausdruck für das literarisch-theologische Verhältnis von Pentateuch und Josuabuch ausgewertet werden kann, so das Josuabuch an seinem Ende. Das rät aber davon ab, den Ausdruck „diese Rolle der Tora“ am Anfang des Josuabuches ganz anders, nämlich als Markierung der literarisch-theologischen Unterordnung des Josuabuches unter den Pentateuch zu lesen.

Daß zwischen dem Tod des Mose Dtn 34 und der Aufforderung Jahwes an Josua Jos 1 kein „Sinn-Bruch“ und keine Unterbrechung in der Abfolge der erzählten Geschehnisse, also zwischen Auszug, Wüstenwanderung und Gabe des Landes östlich des Jordan einerseits und der Gabe des Landes westlich des Jordan andererseits gegeben ist, ist nun die Auffassung der christlichen Kanonrezeption von Anfang an. Vor allem in der formativen Phase des christlichen Kanon des Alten Testaments, also etwa in den ersten vier Jahrhunderten, läßt sich keinerlei Hiatus zwischen der Erzählung vom Tod des Mose und den Erzählungen der Ereignisse unter Josua und damit auch nicht zwischen den Büchern des Pentateuchs und den folgenden Büchern feststellen. Die frühchristlichen Tradenten der alttestamentlichen Bücher haben der Erzählung vom Tod des Mose am Ende des Pentateuchs jene Funktion und Bedeutung nicht zugewiesen, die Lohfink als fundamental für die literarisch-theologische Struktur des christlichen Alten Testaments annimmt.

Die alten Kanonverzeichnisse sowie die alten Handschriften reihen die Bücher Gen – 2(4) Kön ohne erkennbaren Einschnitt zwischen Dtn und Jos; manche numerieren die Bücher des Kanon, so daß nach dem Dtn als fünftem das Buch Josua als sechstes, das Buch der Richter als siebtes usw. gezählt werden, und oft werden die Bücher Gen – Jos und folgende Bücher als Oktateuch oder Heptateuch zu einer Gruppe zusammengefaßt.<sup>37</sup> Vor allem aber: Die alten Kanonlisten charakterisieren durch Überschriften einzelne Büchergruppen und ordnen sie damit in die literarischen Kategorien ein, in der sie diese Bücher gelesen wissen wollen: Ganz selten nur wird der Pentateuch als „Gesetz“ oder „Gesetzgebung“, sehr oft dagegen zusammen mit Jos – 2(4) Kön (und gelegentlich mit weiteren Büchern, z. B. Chr) als „Geschichtsbücher“ bezeichnet. So sind – um eine gewichtige Stimme für diese Auffassung des Pentateuchs und

<sup>36</sup> Entsprechendes gilt von der späten und literarisch nicht einheitlichen Erzählung von der Verlesung der „Tora des Mose“ auf dem Ebal Jos 8, 30-35.

<sup>37</sup> Für die Siebener-Gruppierung „Heptateuch“ vgl. z. B. den Codex Alexandrinus: Nach der Aufzählung von Gen; Ex; Lev; Num; Dtn; Jos; Ri und Rut folgt die Schlußbemerkung zur ganzen Gruppe: „zusammen sieben Bücher“ (nach C. v. Tischendorf, *Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*. Leipzig 1887, Bd. 1, 58).

der folgenden Bücher zu zitieren – für Augustinus die Bücher Gen – 4 Kön eine „Geschichtsdarstellung, die die einander folgenden Zeiten und die Abfolge der Ereignisse enthält“.<sup>38</sup>

Nicht erst die moderne Hypothese eines deuteronomistischen Geschichtswerks von Dtn – 2 Kön, nicht erst die (sehr unsichere) Hypothese eines Jerusalemer Geschichtswerks von Gen bis 2 Kön, auch nicht erst neuzeitliche Schulbibeln<sup>39</sup> sehen im Pentateuch und den folgenden Büchern die Darstellung eines zusammenhängenden, durch den Tod des Mose vielleicht gegliederten, aber keinesfalls gebrochenen Geschichtszusammenhangs, sondern schon die alte und sehr breite und konstante christliche Rezeption des Alten Testaments. Wer heute der Erzählung vom Tod des Mose das Gewicht eines „Sinn-Bruchs“ zuerkennt, muß für diese Erkenntnis eine mehr als zweitausendjährige Latenz- oder Inkubationszeit annehmen, nämlich die Zeit zwischen den Erzählern und Verfassern von Dtn 34 und seiner eigenen Gegenwart.

Den Wechsel von der als ursprünglich behaupteten Kanonstruktur (auf den „Ursprungsmythos“ Pentateuch sind alle übrigen Bücher als dessen Kommentare unmittelbar bezogen) zur Idee einer „heilsgeschichtlichen“ Abfolge von Ereignissen will Lohfink unter anderem mit dem buchtechnischen Wandel von der Rolle zum Kodex erklären. Während verschiedene auf Rollen geschriebene Texte jeweils auf alle anderen Rollen des betreffenden Literaturkorpus unmittelbar bezogen seien, würde mit der Verschriftung mehrerer Literaturwerke in einem Kodex die Vorstellung eines Nacheinander befördert, daher dann die der eigentlichen „Kontur“ und der Struktur des Kanon fremde Idee einer „Heilsgeschichte“.<sup>40</sup>

Diese Erklärung kann kaum überzeugen: Zum einen gibt es ein Interesse an der Reihenfolge der Bücher schon vor Aufkommen des Kodex; zum anderen bleibt dieses Interesse erhalten auch nach dem Aufkommen der Kodexform und neben ihr in einer ausschließlich der Rollenform verpflichteten Überlieferungsweise. Um 170 n. Chr. will Melito, Bischof von Sardes, in Palästina nicht nur die Zahl, sondern auch die Reihenfolge, die *taxis* der Bücher des Alten Bundes erfragen, und gegen das Jahr 100 n. Chr. liest Josephus in seinen *Antiquitates* die Bücher seiner jüdisch(-hellenistischen) Bibel als Erzählung einander folgender Zeiten. Der Babylonische Talmud diskutiert die Reihenfolge der Bücher der Schrift und entscheidet sich für eine bestimmte Tradition, obwohl hier ohne Zweifel die buchtechnische Form nicht des Kodex, sondern der Schriftrolle vorausgesetzt ist.<sup>41</sup> Auch reihen Kodizes und Kanonverzeichnisse keineswegs alle „historischen“ Bücher nach der jeweils vorausgesetzten historischen Situation. Est; Tob u. a. stehen in Kodizes und Kanonlisten in aller Regel nicht an der ihnen „historisch“ zukommenden Stelle.<sup>42</sup> Dieser Umgang mit „historischen“ Büchern in Kodizes und Kanonlisten spricht entschieden

<sup>38</sup> Einzelnachweise bei MOSIS, a. a. O. (s. o. Anm. 31), 43–49.

<sup>39</sup> Vgl. Moses Tod, 484; Tod am Grenzfluß, 15; morte di Mosè, 216.

<sup>40</sup> Moses Tod, 488f; Tod am Grenzfluß, 20f; morte di Mosè, 217f.

<sup>41</sup> Baba Bathra 14b.

<sup>42</sup> Einzelnachweise bei MOSIS, a. a. O. (Anm. 31), 51–53.



gegen die Meinung Lohfinks, die Kodexform hätte die Idee einer „Heilsgeschichte“ erst hervorgebracht oder sie doch wesentlich mit verursacht. Im übrigen ist gerade die Form des Kodex für eine „vernetzte“, „nichtlineare“ Lektüre einer Literatursammlung weit geeigneter als die Form von Schriftrollen: In einem Kodex hat man durch einfaches Blättern von jeder gerade gelesenen Stelle ohne weiteres auf jede andere Stelle des im Kodex enthaltenen Schriftkorpus unmittelbaren Zugang, ein Vorteil des Kodex, der nach allgemeiner, wohl zutreffender Ansicht den Siegeszug des Kodex über die Buchrolle beschleunigt hat.

*Fazit:* Unbestritten ist, daß zahlreiche Themen und Texte des Pentateuch in anderen Büchern des Alten Testaments aufgegriffen werden und sie in mancherlei Hinsicht bestimmen. Daß aber diese Bücher und Büchergruppen auf literarischer Ebene als literarische Größen sich einerseits jeweils unmittelbar auf die literarische Größe Pentateuch beziehen und sich andererseits als dessen „Kommentare“ von ihm radikal unterscheiden, läßt sich an diesen Büchern selbst wohl kaum aufzeigen. Und die lange Geschichte der christlichen Rezeption der alttestamentlichen Schriften kennt diese literarisch-theologisch verschiedene Wertung von Pentateuch und übrigen Schriften nicht.

### III. Biblische „Geschichtssummarien“ und der Tod des Mose

In alttestamentlichen, zwischentestamentlichen (apokryphen) und neutestamentlichen Schriften finden sich in verschiedenen Zusammenhängen Textpassagen, die mehr oder weniger umfassend und vollständig Stationen einer Art „Biblischer Geschichte“ erzählen. Manche von ihnen könnten als bekenntnisthafte „Credotexte“ verstanden werden. Alles in allem begegnen jedoch solche Reihungen von Heils- und Unheilser eignissen in unterschiedlichen „Gattungen“ und werden diese Ereignisse um ganz unterschiedlicher Aussageziele willen aufgezählt und erzählt, so etwa in einem Bußgebet, in Abschiedsreden, in Missionsreden, im Zusammenhang von Gerichtsankündigungen, von Paränesen und von anderem mehr. Die weite, etwas unscharfe Bezeichnung dieser Texte als „Geschichtssummarien“ ist dieser Vielfalt angemessen.<sup>43</sup> Je nach den Anforderungen, die man stellt, damit man von einem „Geschichtssummarium“ sprechen will, kommt man auf eine unterschiedliche Anzahl von Belegen. Für die Problematik dieser Ausführungen sind vor allem jene Summarien relevant, die im Pentateuch erzählte Ereignisse mit solchen der Zeit nach Mose zusammen erzählen oder aufzählen. Man kommt dann gut und gern auf etwa zwei Dutzend solcher Summarien. Folgende Texte können hier genannt werden: *Altes Testament*: Gen 15, 13-16; Ex 3, 7f; 15, 1-18; Num 20, 15f; Dtn 6, 20-25; 26, 5-10; Jos 24, 1-15; 1 Sam 12, 6-12; 2 Sam 7, 6-11; Neh 9, 6-31; Jdt 5, 5-19; Jer 2, 4-13; 32, 16-24; Ez 16; 20, 1-31; 23, 1-21; Hos 11, 1-9; Am 2, 9f;

<sup>43</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. S. KREUZER, Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments (BZAW 178), Berlin 1989. Vgl. auch H. MÖLLE, Art. Summarien, in: NBL 3, Sp. 751 f.

Mi 6, 4f; Ps 68, 8-19; 78; 80, 9-14; 105; 106; 135, 5-12; 136. *Apokryphen*: 4 Esra 3, 4-36; 14, 29-31; 3 Makk 2, 2-12. *Neues Testament*: Apg 7, 1-50; 13, 14-52.<sup>44</sup>

Einige dieser „Geschichtssummarien“ könnten entstanden sein, bevor der Pentateuch mit Dtn 34 endete und damit seine heutige Gestalt gefunden hatte. Bei ihnen ist nicht zu erwarten, daß der Tod des Mose eine wichtige Rolle spielt. Auch könnte bei anderen die besondere Aussageabsicht es mit sich bringen, daß der Tod des Mose nicht erwähnt wird, obwohl diese Erzählung dem Verfasser durchaus bekannt und vielleicht sogar wichtig gewesen sein könnte. Daß aber nicht ein einziges der gut zwei Dutzend alttestamentlicher, zwischen-testamentlicher und neutestamentlicher Summarien den Tod des Mose erwähnt, läßt sich doch wohl nur damit erklären, daß dieser Tod im breiten Strom der biblischen Überlieferung nicht die Bedeutung hatte, die Lohfink ihm aufgrund seiner Position vor dem Ende des Pentateuchs zuweisen will. Nicht erst in der christlichen Kanonrezeption (dazu s. o.), sondern schon in der innerbiblischen Traditionsbildung spielt also der Tod des Mose keine Rolle. Mehr noch: In keinem der genannten Geschichtssummarien läßt sich zwischen Exodus bzw. Führung in der Wüste einerseits und Landgabe andererseits auch nur der geringste Hiatus, irgendeine Art „Pause“ oder Unterbrechung erkennen. Für keines der genannten Summarien zerfällt die Geschichte in eine „Ur-Zeit“, die den im Pentateuch erzählten Geschehnissen entspräche, und eine „aus ihr entfließender ..., nun beginnender ... Geschichte“.<sup>45</sup>

Für die Frage, ob „Heilsgeschichte“ eine mögliche Leitidee für Auswahl und Anordnung der sonntäglichen Lesungen sein kann, ist eine weitere Eigentümlichkeit dieser Geschichtssummarien von größerer Bedeutung: Sie alle sind wesentlich konstituiert durch das Nacheinander einzelner, in der jeweils vorausliegenden Tradition als heilsrelevant erzählter Geschehnisse. Einige wenige setzen – wie die Erzähllinie des Pentateuchs – mit der Schöpfung ein (Neh 9, 6; Ps 136, 5-9; Jer 32, 17-19; 4 Esra 3, 4-8; 3 Makk 2, 3) und etwa die Hälfte mit den „Vätern“ und ihrem Gang hinab nach Ägypten. Bei nahezu vier Fünfteln wird die Geschichte über Exodus und Landgabe hinaus (Abfall im Land; Erwählung des Zion; David und Salomo) und bei nahezu der Hälfte bis zum Exil, bei einigen über das Exil hinaus (Neh 9, 26-31; Jdt 5, 18f; 4 Esra 3, 28f) weitergeführt.

<sup>44</sup> Die Abschiedsrede des Mattatias (1 Makk 2, 52-60) wird man hier besser nicht anführen. Sie geht zwar dem Leitfaden der „Heilsgeschichte“ entlang, führt aber einzelne Gestalten als Exempla an, vergleichbar der „Wolke der Zeugen“ in Hebr 11. Dasselbe gilt für Weish 10, 1-11, 14 (Beispielreihe für das Walten der Weisheit in der Geschichte). Ob Sir 42, 15-50, 24 als „Geschichtssummarium“ oder als „Paradigmenreihe“ zu charakterisieren ist, mag hier offen bleiben. Immerhin wird die Reihe der Taten Gottes mit der Schöpfung eröffnet, und das sogenannte „Lob der Väter“ ist ebenso und mehr noch ein Lobpreis des Höchsten, der in der Geschichte an den „Vätern“ gehandelt hat. Zu den „Beispielreihen“ vgl. A. SCHMITT, Herkunft, Struktur und Bedeutung der Beispielreihe in Weish 10, in: BZ NF 21 (1977), 1-22; H.-F. WEISS, Der Brief an die Hebräer (KEK), 1991, 554-558 u. a.

<sup>45</sup> Moses Tod, 486; Tod am Grenzfluß, 17.

Die Vorstellung der Reihe einander folgender Heilsereignisse ist also biblisch breit bezeugt und kommt in unterschiedlichen Zeiten, in unterschiedlichen Zusammenhängen und um ganz unterschiedlicher Ziele willen zum Einsatz und zur Wirkung.<sup>46</sup>

**Fazit:** Wer „Heilsgeschichte“ als Leitidee für die Auswahl und Anordnung der Sonntagslesungen nimmt, kann sich auf ein breites und solides biblisches Fundament stützen. Das Verdikt von „literarisch nicht verantwortbarem Müll“ für solche Versuche ist unangebracht.

Ein durch die Vorstellung einer „Heilsgeschichte“ gesteuerter Vorschlag ist offen für andere Überlegungen und Leitideen, die für die rechte Gestaltung des sonntäglichen Gemeindegottesdienstes wohl ebenfalls bedeutsam sind: Während der Vorschlag einer Bahnlesung des Pentateuchs, ausgedehnt auf mehrere Jahre, es nicht zuläßt, die vorzusehenden drei Lesungen eines Sonntags nach einer einheitlichen Thematik auszuwählen, ist dies bei einer „heilsgeschichtlich“ orientierten Auswahl bis zu einem gewissen Grad durchaus möglich. Vor allem aber: Während der Vorschlag einer Bahnlesung des Pentateuchs auf die Gestalt des Kirchenjahres keinerlei Rücksicht nehmen kann, dürfte dies bei einer „heilsgeschichtlich“ orientierten Leseordnung durchaus möglich sein. Das Kirchenjahr mit Osterfestkreis, Weihnachtsfestkreis und Sonntage *per annum* ist jedoch für den christlichen Sonntagsgottesdienst eine mindestens ebenso gewichtige Vorgabe wie eine bestimmte Kanonsystematik, die ohnehin eher Sache einer partikulären „Schule“ oder einer exegetisch-theologischen „Richtung“ sein dürfte.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Ps 136 endet mit der Besiegung der beiden ostjordanischen Könige Sihon und Og, also mit der ostjordanischen Landgabe. Jedoch könnte die Besiegung dieser beiden Könige in einer bestimmten Traditionslinie paradigmatisch für die Landgabe überhaupt, also für die Vervollständigung der Ereignisfolge Exodus – Wüstenwanderung – Landgabe stehen, so die ansprechende Vermutung von R. RENDTORFF, Sihon, Og und das israelitische „Credo“, in: M. WEIPPERT/S. TIMM (Hg.), Meilenstein (FS Herbert Donner), ÄAT 30 (1995), 198–203. Für die These eines „Sinn-Bruchs“ zwischen ostjordanischer und westjordanischer Landgabe läßt sich Ps 136 jedenfalls nicht anführen. Auch ergänzt Ps 135, der in VV. 5–12 von Ps 136 abhängig sein dürfte, Sihon und Og um „alle Königreiche Kanaans“ (V. 11), also um die Landgabe westlich des Jordans.

<sup>47</sup> Wie gläubige Juden auf die Bahnlesung des Pentateuch im christlichen Gottesdienst reagieren würden, ist eine offene Frage. Sie könnten eine derartige Praxis der Kirche als bloßes Imitat des synagogalen Gottesdienstes ansehen, und es wäre nicht verwunderlich, wenn sie darüber befremdet wären oder – im durchaus biblischen Sinn – daran „Ärgernis nehmen“ würden.

## Domvikar Johann Baptist Schneider (1806–1864) und die Erneuerung der Kirchenmusik in Trier

Das führende kirchenmusikalische „Dreigestirn“ des 19. Jahrhunderts in Trier, Stephan Lück (1806–1883), Michael Hermesdorff (1833–1885) und Philipp Jakob Lenz (1848–1899) lässt Domvikar und Dommusikdirektor Johann Baptist Schneider (1806–1864) leicht in Vergessenheit geraten, obgleich gerade mit ihm die kirchenmusikalische Reform in Trier ihren Ausgang nahm.

Grundlage der liturgisch-kirchenmusikalischen Reformbewegung (Cäcilianismus) des 19. Jahrhunderts allgemein, die sich der scheinbar profanen Kirchenmusik der Wiener Klassik (Haydn, Mozart, Beethoven) sowie deren Epigonen (Diabelli, Führer, Bühler u. a.) widersetzte und die klassische Vokalpolyphonie mit Palestrina im Zentrum als das kirchenmusikalische Ideal ansah, war das Liturgieverständnis der Frühcäcilianer mit der zentralen Gestalt Johann Michael Sailer (1758–1832)<sup>1</sup>. Für Sainers Verständnis von Kunst, speziell Tonkunst, ist seine akademische Rede „Von dem Bunde der Religion mit der Kunst“ (1808), gehalten an der Universität Landshut, von grundlegender Bedeutung. Der Kernsatz der Rede lautet: „Die Religion steht mit der Kunst in einem Bunde, der nicht zufällig, nicht verabredet, sondern nothwendig, wesentlich, der nicht heut aber gestern entstanden, sondern ewig ist.“<sup>2</sup> Für Sailer sind Kunst, die sich verschiedenartig als „Baukunst“ ... „Bildende Kunst“ ... „Poesie“ und „Musik“ äußert<sup>3</sup>, damit auch Tonkunst und Liturgie untrennbar miteinander verbunden, und zwar „wesentlich“, „notwendig“ und „ewig“. Ihr tieferer Sinn liegt darin, Religion nach „Außen“ in der Gemeinschaft der Kirche zu „offenbaren“<sup>4</sup> und religiöses Leben nach „Innen“ zu erhalten und zu wecken. „Die nämliche Musik, die die innere Andacht offenbart, erhält, stärkt und erhöht sie auch da, wo sie ist, sowie sie sie wecket da, wo sie noch nicht ist.“<sup>5</sup> Somit ist für Sailer Tonkunst nicht

<sup>1</sup> Vgl. J. SCHUH, Johann Michael Sailer und die Erneuerung der Kirchenmusik – zur Vorgeschichte der Cäcilianischen Reformbewegung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Köln 1972; PH. HARNONCOURT, Der Liturgiebegriff bei den Früh-Cäcilianern und seine Anwendung auf die Kirchenmusik, in: Der Cäcilianismus. Anfänge – Grundlagen – Wirkungen, hg. von H. UNVERRICHT, Tutzing 1988, 75–108, besonders 79–84; Johann Michael Sailer wurde 1751 in Aresing (Bayern) geboren. Er studierte Theologie bei den Jesuiten in Ingolstadt und empfing 1775 die Priesterweihe. 1780–1784 lehrte er als Professor für Dogmatik in Ingolstadt, danach Pastoraltheologie und Ethik in Dillingen (Donau). Von 1800 an lehrte er Pastoral- und Moraltheologie in Landshut, bis er 1821 ins Regensburger Domkapitel berufen wurde, dort 1822 zum Weihbischof, 1825 zum Generalvikar und schließlich 1829 zum Diözesanbischof ernannt wurde. Er starb 1832 in Regensburg; vgl. PH. HARNONCOURT, Der Liturgiebegriff ..., 79.

<sup>2</sup> Vgl. Gesamtausgabe: J. M. Sainers sämtliche Werke (= SW) unter Anleitung des Verfassers hg. von J. WIDMER, Bd. 19, Sulzbach 1830–1841, 164.

<sup>3</sup> SW 19, 166 f.

<sup>4</sup> SW 19, 165 f.

<sup>5</sup> SW 19, 170.



Selbstzweck, sondern in ihrem ewigen Bund mit der Religion auf Gott hin gerichtet, mit dem Ziel, ihn transparent werden zu lassen.

Umgekehrt: Löst sich die Tonkunst von der Religion, das heißt von ihrem Ursprung, bzw. von der Liturgie als notwendiger Ausguss von Religion, so ist sie dem Verfall ausgesetzt und zeigt sich im schlimmsten Fall in „ihrer hässlichsten Entartung“<sup>6</sup>. Dies ist dann der Fall, wenn sich Musik – ihrer Freiheit verlustig – sklavisch modernen Zeitströmungen anpasst. So kritisieren die späteren Cäcilianer die Kirchenmusik der Wiener Klassik (Haydn, Mozart, Beethoven) in ihrer Anpassung an weltliche Gattungen (Oper, Konzert usw.). Sailer meint dies vermutlich auch, wenn er allgemein feststellt: „Ich weiß wohl, dass die schönen Künste unheilig geworden sind. Dieß ist aber kein Wunder, denn die schönen Künste sind des Menschen, sie müssen sich also von ihrem Ursprunge und von ihrem angeborenen Adel gerade so weit entfernt haben, als die Menschheit selber ... die Menschen sind von der Idee der Kunst gerade so abgefallen, wie von der Idee der Religion.“<sup>7</sup> Nur diese Werke besitzen Qualität von „heiliger Kunst“, und hier zielt Sailer – sich auf Sokrates berufend – auf die ethisch-erzieherische Wirkung von Musik ab –, „die uns lehret ... die Gedanken des Endlichen mit den Gedanken des Unendlichen ... in eine große und wundervolle Harmonie zu stimmen“<sup>8</sup>. So gelangt der Mensch „vom Wahren, Guten, Seligen – Schönen, zum Urwahren, Urguten, Urseligen – Urschönen“<sup>9</sup>.

Diese Gedanken Sailers finden wir in Trier erstmals bei Dommusikdirektor Johann Baptist Schneider, genauer dessen Beitrag „Etwas über Musik, insbesondere Gesang“ (1840)<sup>10</sup>. Dabei stehen diese Gedanken insbesondere unter dem Aspekt der musikalischen Erziehung sowie innerhalb als auch außerhalb der Kirche in Haus, Schule und Leben überhaupt. Johann Baptist Schneider wurde 1806 in Trier geboren. Er empfing 1831 in Trier die Priesterweihe. Nach Kaplansjahren in Ehrenbreitstein und Bad Kreuznach war er Pfarrer in Stromberg, schließlich ab dem 1. Mai 1838 Vikar am Dom und seit dem 11. Mai 1838 Dommusikdirektor. Seitdem war er mit der Leitung der Dommusikschule und der Dommusik betraut. Schneider blieb nur sechs Jahre in diesem Amt und übernahm danach die Pfarrei in Perl und Merl, wo er auch 1864 starb<sup>11</sup>. Schneider zitiert im erwähnten Beitrag zweimal Thibauts Schrift „Über die Reinheit der Tonkunst“<sup>12</sup>, des Weiteren den italienischen Palestrina-Verehrer und Komponisten Ferdinand Paer (1771–1839)<sup>13</sup>.

Nach Schneider ist Musik „eine schöne Kunst – die Universalsprache für das Gemüth aller Nationen; sie wirkt unmittelbarer und darum mächtiger auf das Innerste des Menschen als irgendeine andere Kunst. Gute Musik macht den Menschen gut und erzieht ihn für den Himmel, aber schlechte, die durch's reizende Gewand der Töne das Hässlichste verherrlicht, macht ihn auch schlecht

<sup>6</sup> SW 19, 173.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Zitiert nach: J. SCHUH, Johann Michael Sailer ..., 47.

<sup>9</sup> Ebd. S. 44.

<sup>10</sup> J. B. SCHNEIDER, Etwas über Musik, insbesondere Gesang, Trier 1840 (Stadtbibliothek Trier 11/1002 8°mp).

<sup>11</sup> G. BERETHS, Beiträge zur Geschichte der Trierer Dommusik, Mainz 1974, 139.

<sup>12</sup> J. B. SCHNEIDER, Etwas über Musik ..., 5, 8.

<sup>13</sup> Ebd. 2, 5.

und entfernt von Gott“<sup>14</sup>. Musik trägt „zur Veredelung“ bei und „erzieht für den Himmel“, nicht bloß in der Kirche, sondern auch in „Haus“, „Schule“ sowie im „Leben“ überhaupt<sup>15</sup>. Schneider moniert, dass die Musik in allen Lebensbereichen unter dem Einfluss der Opernmusik bzw. der Profanmusik entartet sei, da sie „auf die Oberfläche des Fleisches geworfen ist“, ... aufs „Eitle“ abzielt und als „fades Geklimper ... nach Effekt“ strebt. Musik dagegen, die sich als „edle Kunst“ begreift „muss mit dem Himmel nahe verwandt sein“<sup>16</sup>. Dies berührt sich wiederum mit dem, was Sailer als „Kunst im festlichen Kleide“ bezeichnet, als „Tochter des Himmels“, die nur dem „Heiligen“ dient<sup>17</sup>. Dies wollen Sailer und Schneider nicht nur auf die Liturgie, sondern auf alle Lebensbereiche angewandt wissen, wobei für beide die Offenbarung der Religion durch Tonkunst „das Heiligste“ ist. Musizieren soll „zur Belebung edler Gefühle und zu sittlicher Erheiterung“ beitragen<sup>18</sup>. Schließlich ist Musik sowohl im kirchlichen als auch im weltlichen Bereich für Schneider ein „heiliges Band, das die Herzen ... vereint“<sup>19</sup>. Deswegen empfiehlt er „schöne, edle Lieder, sittliche Rundgesänge“ zu singen, die die Menschen in Liebe zueinander führen, wobei die „Himmlische Kunst“ im Leben insgesamt zur „Förderung von Religiosität, Sittlichkeit, Menschenliebe und Humanität“ beiträgt<sup>20</sup>.

Wie in anderen kirchenmusikalischen Zentren Deutschlands, etwa Regensburg<sup>21</sup>, Köln<sup>22</sup>, Aachen<sup>23</sup>, erfuhr auch in Trier die Palestrina-Pflege noch bis in das erste Drittel des 19. Jahrhunderts hinein eine Unterbrechung, im Gegensatz etwa zu der Entwicklung in München und Rom<sup>24</sup>. Die beiden ersten Dommusikdirektoren Constantin Zimmermann (1742–1825) und Johann Jakob Fischer (1760–1838) pflegten noch ausschließlich die orchesterbegleitende Kirchenmusik des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, darunter vor allem auch die Kirchenmusik der kurtrierischen Kapellmeister Pietro Pompejo Sales (1729–1797), Konrad Starck (um 1715–1787) und Johann Georg Lang (1724–1798)<sup>25</sup>. Das Repertoire

<sup>14</sup> Ebd. 3.

<sup>15</sup> Ebd. 5f.

<sup>16</sup> Ebd. 6.

<sup>17</sup> SW 174.

<sup>18</sup> J. B. SCHNEIDER, *Etwas über Musik ...*, 7.

<sup>19</sup> Ebd. 8.

<sup>20</sup> Ebd. 9.

<sup>21</sup> Vgl. A. SCHARNAGL, Regensburg als zentrale Pflegestätte des Cäcilianismus, in: *Der Cäcilianismus ...*, 279 ff.; DERS., Die Regensburger Tradition – Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Kirchenmusik im 19. Jahrhundert, in: *Musicae Sacrae Ministerium (MSM)*, Beiträge zur Geschichte der kirchenmusikalischen Erneuerung im 19. Jahrhundert, Bd. 5, Köln 1962, 9 ff.

<sup>22</sup> Vgl. J. OVERATH, Albert Gereon Stein (1809–1881), Ein Wegbereiter der liturgisch-kirchenmusikalischen Erneuerung in Köln, in: *MSM*, 111–123; C. BRINKMANN, Albert Gereon Stein (1809–1881) Kirchenmusik und Musikerziehung, Köln 1974.

<sup>23</sup> Vgl. U. WAGNER, Franz Nekes und der Cäcilianismus im Rheinland, Köln 1969.

<sup>24</sup> S. GMEINWIESER, Zum Palestrina-Stil in München, in: *Palestrina und die Kirchenmusik im 19. Jahrhundert*, hg. von W. KIRSCH, Bd. 1, Palestrina und die Idee der Klassischen Vokalpolyphonie im 19. Jahrhundert, Regensburg 1989, 215.

<sup>25</sup> G. BERETHS, Beiträge ..., 129 f., 135–137. G. BERETHS, Die Musikpflege am kurtrierischen Hofe zu Koblenz-Ehrenbreitstein, Mainz 1964, 179 ff.

bezeugt durchaus, dass unter Zimmermann und Fischer keine seichten Werke aufgeführt wurden, sondern anspruchsvolle Literatur der Wiener Klassik, darunter sogar Mozarts Requiem KV 626, und die sechs späten Messen von Joseph Haydn, wenngleich die Qualität offenbar zu wünschen übrig ließ<sup>26</sup>.

Dieses künstlerische Defizit im Trierer Dom selbst, der zunehmende cäcilianistische Einfluss Süddeutschlands sowie die allgemeine Verschlechterung des kirchenmusikalischen Zustands auch im Bistum Trier – von Ausnahmen abgesehen<sup>27</sup> – führten auch in den vierziger Jahren in Trier zur allmählichen Wiederbelebung der a-cappella-Kunst des 16. Jahrhunderts. Den misslichen kirchenmusikalischen Zustand beschreibt der Nachfolger Johann Jakob Fischers, Domvikar Johann Baptist Schneider, in seinem obigen Essay „Etwas über die Musik“ wie folgt: „Wie Luxus, leichte Sitten, Romanenleserey und Tanzwuth, selbst die weltliche Musik ihrer früheren Unschuld, Einfalt und Kraft entzogen haben, so scheint man sich selbst in der Kirche zu gefallen mit den Melodien aus der Oper und Organisten suchen zu ergötzen durch Walzer und Märsche ... Außer dem Übelstande, dass in vielen Kirchen Melodien aus Opern gesungen werden, kann man an manchen Orten auch noch andere Melodien hören, die so fade und mitunter so Marsch- und Tanzmusik ähnlich sind, dass sie höchstens für eine Drehorgel, als Melodien zu Gassenliedern passen, aber in der Kirche gesungen, jagen sie alle, die da beten wollen, zum Tempel hinaus.“<sup>28</sup>

Überblickt man das unter Schneiders Leitung aufgeführte Repertoire, so fällt auf, dass die orchesterbegleitete Kirchenmusik des 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts, wie bei seinen Vorgängern Constantin Zimmermann und Johann Jakob Fischer durchaus auch noch überwiegt<sup>29</sup>. Allerdings sind daneben erstmals folgende Werke von Palestrina im Repertoire Schneiders nachweisbar: Tu es Petrus; Haec dies; Lamentatio; Tantum ergo; Missa „Lauda Sion“; Missa „Papae Marcelli“.

Im Bistumsarchiv Trier (= BAT) Abt. 104 ff. befinden sich folgende handschriftlichen Palestrina-Werke, die der Ära Schneider zuzuordnen sind: Missa „Lauda Sion“ (BAT 156-16): Chorpartitur mit Orgelsatz, und Orgel gesondert; Haec Dies (unter derselben Nummer): Chorpartitur mit Orgelsatz, und Orgel gesondert; Missa „Papae Marcelli“ (BAT 156-02): Chorpartitur mit Orgelsatz,

<sup>26</sup> G. BERETHS, Beiträge ..., 131.

<sup>27</sup> So resümiert A. HEINZ in seiner Studie, Die sonn- und feiertägliche Pfarrmesse im Landkapitel Bitburg-Kyllburg der alten Erzdiözese Trier von der Mitte des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Trierer Theologische Studien 34), Trier 1978: „Im Reliktgebiet des westtrierischen Raumes überlebte das lateinische Hochamt als Normalform der Sonntagsmesse selbst noch die Periode der Aufklärung, die in anderen Landschaften weithin den Übergang zum sogenannten Deutschen Hochamt gebracht hat. Während anderwärts längst das muttersprachliche Kirchenlied, die Figuralmusik des Barock und schließlich die Messlieder der Aufklärungsgesangbücher die herbe Form des lateinischen Choralamtes überdeckt und mehr und mehr aufgelöst haben, behauptet sich in den Pfarrkirchen des ehemaligen Landkapitels Bitburg-Kyllburg noch bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts die lateinische Missa cantata als die gewöhnliche Form der sonn- und feiertäglichen Pfarrmesse. Hier stehen um diese Zeit noch in nicht wenigen Dorfkirchen die ‚Chorales‘ links und rechts neben dem Hochaltar“ (458).

<sup>28</sup> J. B. SCHNEIDER, Etwas über Musik ..., 3f.

<sup>29</sup> Ebd. 140f.

und Orgel gesondert in jonisch C und jonisch B mit der Namensunterzeichnung „Schröder“<sup>30</sup> am Ende; Tu es Petrus (BAT 156-69): Chorpartitur mit Orgel, und Orgel gesondert, in mixolydisch F und mixolydisch G; Veni sponsa Christi (BAT 156-72): nur Chorpartitur in mixolydisch G<sup>31</sup>. Was in dieser Handschrift auffällt, sind zusätzlich Akzidentieneintragungen über einigen Noten mit roter Tinte. Diese Akzidentien (= Vorzeichen) – wenn so ausgeführt – entfremden den kirchentonalen Charakter völlig und zeugt von einer freizügigen Akzidentienbehandlung und damit auch zwiespältigen Aufführungspraxis in Trier zur damaligen Zeit. Alle Abschriften haben moderne Schlüsselung und enthalten keine Dynamik- und Tempoangaben. Der Orgelsatz verläuft überwiegend colla parte mit dem Chorsatz. Unter Schneider wurden, wie die Orgelstimmen belegen, Palestrina-Werke mit Orgel aufgeführt, nicht zuletzt um den 20 bis 30 Sänger zählenden Domchor im Klangvolumen zu verstärken<sup>32</sup>.

Mit Johann Baptist Schneider setzt die Erneuerung der Kirchenmusik in Trier ein. Dieser kritisiert an den Kirchenwerken der Wiener Klassik vor allem die „Instrumentalbegleitung“<sup>33</sup>. Andererseits zeigt sich Schneider offen und tolerant, wenn er betont: „Alles loben, weil es alt und von tüchtigen Meistern ist, ist Schwäche und Einseitigkeit.“<sup>34</sup>

In dieses musikalisch weitherzige Gesamtbild Schneiders passt auch, dass er sich gegenüber deutschsprachigen Gesängen im Gottesdienst durchaus offen zeigt. Er komponierte neben deutschen Liedern eine „Deutsche Singmesse“<sup>35</sup>. Des Weiteren sind von ihm separate Vertonungen des „Ehrenbreitsteiner Gesangbuchs“ erschienen<sup>36</sup>, dem verbreitetsten Gesang- und Gebetbuch vor Erscheinen des Diözesan-Gesang- und Gebetbuches (1846), an dem Schneider – zusammen mit dem späteren Dommusikdirektor Stephan Lück und anderen –

<sup>30</sup> Bei Schröder handelt es sich um den Oboisten Carl Friedrich Alexander Schröder aus Schneidnitz. Er gehörte der Trierer Militärkapelle und dem Orchester des Theaters an. Er starb 1847 im Alter von 32 Jahren. Schröder hat offenbar Kopien bzw. Abschriften angefertigt, auch des Orgelsatzes, der wiederum aus der Feder des damaligen Domorganisten Johann Georg Gerhard Schmitt (1821–1900) stammte (vgl. G. BERETHS, Beiträge ..., 142, Anm. 93).

<sup>31</sup> Diese Motette erwähnt Bereths nicht, gehörte aber auch zum Repertoire Schneiders.

<sup>32</sup> G. BERETHS, Beiträge ..., 146; Angemerkt sei an dieser Stelle, dass es in Trier neben der großen Domorgel (erste Nachrichten um 1381) eine kleine Domorgel bzw. Chororgel im Ostchor seit dem 15. Jahrhundert bis 1900 gab (vgl. ebd. 71 ff.).

<sup>33</sup> J. B. SCHNEIDER, Etwas über Musik ..., 4. Im übrigen sei ergänzend angemerkt, dass Johann Baptist Schneider im außerliturgischen Bereich durchaus oratorische Werke auführte. So erklang, dabei die Tradition des 18. Jahrhunderts fortsetzend, unter seiner Leitung alljährlich in der Karwoche das Oratorium „Der sterbende Jesus“ (1786) des böhmischen Komponisten und Kapellmeisters Franz Anton Rößler (Rosetti); ferner führte er am 13. 1. 1843 Händels Oratorium „Judas Maccabäus“ sowie des öfteren am Ende des jeweiligen Schuljahres mit Schülern der Dommusikschule den Schlusschor aus dem Oratorium „Jesus am Ölberg“ von Beethoven auf (vgl. G. BERETHS, Beiträge ..., 228).

<sup>34</sup> Ebd. 5.

<sup>35</sup> G. BERETHS, Beiträge ..., 147.

<sup>36</sup> M. PERSCH, Das Trierer Diözesangesangbuch von 1846 bis 1975 – Ein Beitrag zur Geschichte der Trierer Bistumsliturgie (Trierer Theologische Studien 44), Trier 1987, 66, Anm. 411.



tatkräftig mitarbeitete<sup>37</sup>. Dieses Diözesan-Gesang- und Gebetbuch hat für den Rückgriff auf das ältere deutschsprachige Kirchenlied „für die kirchenmusikalische Restauration im Trierischen ein Signal gesetzt“<sup>38</sup>.

Die Tatsache, dass die instrumentalbegleitete Kirchenmusik unter Schneider zurückgedrängt wurde, belegt ein Rezensent der Trierischen Zeitung vom 11. 1. 1845, nachdem bereits Schneiders Nachfolger Johann Adam Dommermuth (1812–1869) im Amt war: „Mit Genugtuung merkt man überhaupt, dass die seit einiger Zeit verdrängte Figuralmusik und die vorhandenen herrlichen Meisterwerke derselben seit der Direction des aus Coblenz hierher gezogenen Herrn Dommermuth bei feierlichen Gottesdienstübungen wieder etwas in Aufnahme kamen und mehr und mehr zur religiösen Erbauung beitragen, als der schleppende monotone Choralgesang, welcher gewöhnlich unvollkommen aufgeführt, dem Gottesdienst weder einen würdigen Charakter verleiht, noch eine feierliche Erhebung des Gemüthes bewirkt.“<sup>39</sup> Wahrscheinlich ist es derselbe Kritiker, der im Trierer Intelligenzblatt (TIB) 1847 unter der Überschrift „Zwanglose Bemerkungen über Kirchenmusik und Gesang“ folgendes schreibt: „Wer seit Jahren daran gewohnt ist, an festlichen Tagen der feierlichen Hochmesse in unserm Dome beizuwohnen, wird es wissen, dass binnen einem Triennium (seit dem Amtsantritt Dommermuths) ein anderer Geist, ein besseres Bestreben und ein bedeutender, jedem in die Augen fallender Fortschritt in der Kirchenmusik unserer hohen Domkirche sich Bahn gebrochen hat. Wir haben dies einzig dem Talent und dem regen Streben des jetzigen, um die Kirchenmusik so verdienstvollen Musikdirector Herrn Dommermuth zu danken.“<sup>40</sup>

Offenbar führte Dommermuth die Reform auf dem Gebiet der liturgischen Musik, die Johann Baptist Schneider in Gang setzte, nicht zielstrebig fort, was in der allgemeinen Bevölkerung offensichtlich nicht als Mangel betrachtet wurde. Die zielstrebige Durchsetzung der kirchenmusikalischen Erneuerung in Trier sollte schließlich den Dommusikdirektoren Stephan Lück und Michael Hermesdorff vorbehalten bleiben<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Ebd. 142.

<sup>38</sup> Ebd. 153.

<sup>39</sup> Trierer Zeitung Nr. 13 vom 12. 1. 1845, zitiert nach: J. RAU, Das kirchenmusikalische Leben am Dome zu Trier im 19. Jahrhundert, Trier 1938, 31 (Ms. im Bischöflichen Priesterseminar Trier Z 843: 1938; vgl. Weltklerus der Diözese Trier seit 1800, Trier 1841. Johann Adam Dommermuth wurde am 15. 10. 1812 in Güls bei Koblenz geboren; am 25. 3. 1837 wurde er nach theologisch-philosophischen Studien in Trier zum Priester geweiht. Er bekleidete das Amt des Dommusikdirektors von 1844–1848; danach wirkte er als Pfarrer von Leutesdorf am Rhein, wo er am 24. 8. 1896 starb (vgl. G. BERETHS, Beiträge ..., 148f.).

<sup>40</sup> TIB 1847, Nr. 174–176, zitiert nach G. BERETHS, Beiträge hellip;, 151f.

<sup>41</sup> Vgl. W. HOFFMANN, Zum Cäcilianismus in Trier, in: Kurtrierisches Jahrbuch, 36. Jg., Trier 1996, 251–278; DERS., Michael Hermesdorff (1833–1885) und die kirchenmusikalische Reform in Trier, in: KmJb 1995, 99–113).

PIZZOLATO, Luigi F./RIZZI, Marco (Hgg.): *Nec timeo mori*. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio, Milano 4—11 Aprile 1997. Studia Patristica Mediolanensia, 21. Mailand: Vita e Pensiero 1998, XVIII und 884 Seiten. Leinen. 100 000,— Lire.

Wie schon die ambrosianischen Jubiläen 1897, 1940 und 1974, so hat auch die 1600-Jahr-Feier des Todestages des großen Bischofs von Mailand einen stattlichen Band hervorgebracht, in dem die Ergebnisse eines 1997 in Mailand durchgeführten internationalen Kongresses vorliegen. Das Motto des Kongreßbandes *Nec timeo mori* ist für die Feier des Todestages sehr treffend gewählt und einem Satz entnommen, den Ambrosius auf seinem Sterbebett ausgesprochen hat: *Non ita inter vos vixi, ut pudeat me vivere; nec timeo mori, quia bonum Dominium habemus* (Paulinus von Mailand, Vita Ambrosii 45, 2).

Über die Ergebnisse dieses Kongresses in der Theologischen Zeitschrift jener Stadt zu berichten, in der Ambrosius 340 geboren wurde, legt sich von selbst nahe. Auch Trier hat das Jubiläum des Todesjahres begangen; vgl. die Beiträge in der Trierer Theologischen Zeitschrift 106, 1997, Heft 4. Nicht leicht jedoch ist es, von dem großen Reichtum dieses Bandes auf so knappem Raum eine angemessene Vorstellung zu vermitteln; denn insgesamt sind darin 42 Beiträge vereinigt. Unter dem Titel „Relazioni“ sind 20 Aufsätze zumeist übergreifenden Themen gewidmet; es folgen als „Comunicazioni e contributi“ 22 Beiträge zu spezielleren Gegenständen. Die behandelten Themen umspannen ein breites Spektrum und spiegeln ziemlich genau die heutigen Schwerpunkte der Beschäftigung mit der Person und dem Werk des Ambrosius wider. Großen Raum nehmen historische, besonders kirchengeschichtliche Themen ein (z. B. Cracco Ruggini, Zecchini, Sordi, Siniscalco, Frend). Ein beträchtlicher Anteil entfällt auf die philologische Arbeit an den Texten des Ambrosius, speziell auf deren Einordnung in die klassische und christliche literarische Tradition (u. a. Savon, Pizzolato, Fontaine). Aus der Arbeit am Wiener Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum ist der Vortrag von M. Zelzer zur Chronologie der Werke des Ambrosius erwachsen (S. 73—92), während unter den ganz wenigen Beiträgen deutscher Forscher derjenige E. Dassmanns zu den pastoralen Anliegen des Ambrosius (S. 181—206) Hervorhebung verdient. Zahlreiche Beiträger haben sich der Wirkung und dem Nachleben des Ambrosius zugewandt; in diesem Zusammenhang stehen etwa der Aufsatz v. Grossi zu den Beziehungen zwischen Ambrosius und Augustinus (S. 405—462) und derjenige von S. Pricoco zu Ambrosius als Prototyp bischöflicher Heiligkeit (S. 473—499). Speziell deutsche Leser werden der Beitrag von F. Buzzi zur Rezeption des Ambrosius in Wittenberg (S. 569—583) und die Miszelle J. Irmschers über Ambrosius im Urteil der deutschen Reformatoren (S. 633—638) interessieren. Besonders lehrreich und nützlich ist der große Bericht von G. Visonà über den Stand der Forschungen zu Ambrosius (S. 31—71). Hier findet sich auf S. 56—58 eine Auseinandersetzung mit dem Werk N.B. McLynns, *Ambrose of Milan. Church and Court in a Christian Capital*, Berkeley u. a. 1994, dessen Kritik an Ambrosius gerade auch wegen ihrer Maßlosigkeit nicht zu überzeugen vermag.

Der ergiebige Kongreßband wird durch eine Reihe von Registern (S. 827—884) gut erschlossen. Man legt ihn mit Dank an die Herausgeber aus der Hand. Im breiten Spektrum der Themen spiegelt diese Publikation die unerhört vielfältige und fruchtbare Lebensleistung des Ambrosius wider, der noch nicht einmal sechzigjährig verstarb.

Heinz Heinen, Trier

## NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

---

- BERGER, David: Thomas von Aquin und die Liturgie. Köln: Editiones Thomisticae 2000, 121 Seiten, Paperback, 18,- DM.
- COENEN, Hermann Josef: Credo. Anstiftungen zum Glauben. Stuttgart: Kreuz-Verlag 2000, 120 Seiten, Paperback, 19,90 DM.
- DALAI LAMA: Unsere spirituelle Sehnsucht. Religiöse Erfahrung als Brücke zwischen Buddhisten und Christen. Freiburg: Herder Verlag 1999, 219 Seiten, Paperback, 18,80 DM.
- HERRERA, AGUILAR: Jesús María: Antropología Filosofía y Analogía en Mauricio Beuchot. Mexico 1999. 101 Seiten, brosch., o. Pr.
- LEHTONEN, Tommi: Atonement and Merit, in Modern Philosophy of Religion. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 44. Helsinki: Luther-Agricola-Society 1999, 292 Seiten, brosch., o. Pr.
- MACARTHUR, John: The MacArthur Topical Bible. New King James Version. Word Publishing 1999. Nashville. 1592 Seiten, gebunden, \$ 34,99.
- MARTIKAINEN, Eeva: Lehre des Evangeliums. Das Verhältnis von der Einheit der Kirche und der Einheit der Lehre im ökumenischen Modell der VELKD. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 45. Helsinki: Luther-Agricola-Society 1999, 127 Seiten, brosch., o. Pr.
- RECKINGER, François / SCHEFFCZYK, Leo: Teilkonsens mit vielen Fragezeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre und ihrem Nachtrag. St. Ottilien: Eos-Verlag 1999. 82 Seiten. Paperback, o. Pr.
- SAN IRENEO DE LYON: Contra los Herejes. Edición preparada por Carlos Ignacio Gonzales S.J. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil 2000. 512 Seiten. Paperback, o. Pr.
- SCORALICK, Ruth (Hg.): Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum. Stuttgarter Bibelstudien 183. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000, 240 Seiten, kart., 59,- DM.
- STUDIES ON THE BIBLE. To commemorate the 400th Anniversary of the Publication of Jakub Wujek's Translation of the Bible 1599-1999. Warschau: Bobolanum 2000. 344 Seiten. Paperback, o. Pr.
- TEBARTZ-VAN ELST, Franz Peter: Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen. Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, Band 38. Würzburg: Echter-Verlag 1999, 816 Seiten, brosch., 88,- DM.
- ZINK, Jörg: An meine Enkel. Zur Jahrtausendwende Orientierung und Hoffnung. Jörg Zink schreibt als Großvater an seine Enkel, um ihnen beim Schritt in ein neues Jahrtausend zu helfen. Stuttgart, Kreuz-Verlag 1999, 16 Seiten, brosch., 4,95 DM.

# PAULINUS

## Programm 2000



Alexander Saberschinsky

### *Warum die Guten nicht die Dummen sind*

Katholische Soziallehre heute

Paulinus

Alexander Saberschinsky

### **Warum die Guten nicht die Dummen sind**

Katholische Soziallehre heute

184 Seiten, kartoniert

DM 24,80 / öS 181,- /

sFr 23,50

ISBN 3-7902-0086-7

Bertram Stubenrauch (Hrsg.)

### **Christsein als Priester**

Was verbindet und trägt

156 Seiten, kartoniert

DM 24,80 / öS 181,- /

sFr 23,50

ISBN 3-7902-0085-9

Bertram Stubenrauch (Hrsg.)

### *Christsein als Priester*

Was verbindet und trägt



**Paulinus Verlag GmbH**

Fleischstraße 62-65, 54290 Trier

Postfach 30 40, 54220 Trier

Telefon (06 51) 97 99 - 1 62

Telefax (06 51) 97 99 - 1 65



# Neuerscheinungen

## FRÜHJAHR 2000



Herbert Hoffmann (Hrsg.)

### **Werde Mensch**

Wert und Würde des Menschen  
in den Weltreligionen

164 Seiten, kartoniert

DM 24,80 / öS 181,- /

sFr 23,50

ISBN 3-7902-0240-1

Mit Beiträgen von  
Eugen Biser, Walter Dietz,  
Albert Friedlander,  
Ludwig Hagemann,  
Perry Schmidt-Leukel

Herbert Hoffmann (Hrsg.)

### **Religionsfreiheit gestalten**

136 Seiten, kartoniert,

DM 23,80 / öS 174,- /

sFr 22,60

ISBN 3-7902-0242-8

Mit Beiträgen von  
Klaus Buchenau, Konrad Hilpert,  
Udo Marquardt, Gernot Mittler,  
Bertram Stubenrauch

### **Paulinus Verlag GmbH**

Fleischstraße 62-65, 54290 Trier

Postfach 30 40, 54220 Trier

Telefon (06 51) 97 99 - 1 62

Telefax (06 51) 97 99 - 1 65



# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

N 21 935 F

109. Jahrgang Pastor bonus  
ISSN 0041-2945  
Paulinus Verlag, Trier

Norbert Hinske

Kants Auflösung der Freiheitsantinomie  
oder Der unantastbare Kern des Gewissens

Franz Mussner

Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9–11

Klaus Scholtissek

Das hohepriesterliche Gebet Jesu  
Beobachtungen zu Joh 17, 1–26

Gerhard Gäde

Warum ein zweites Initiationssakrament?  
Zum Verhältnis von Taufe und Firmung

Zenon Grocholewski

Die Theologischen Fakultäten im Dienst  
des Glaubens und der Kirche

3 2000

## INHALT

### AUFSÄTZE

Norbert Hinske: Kants Auflösung der Freiheitsantinomie oder Der unantastbare Kern des Gewissens .....	169
Franz Mussner: Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9–11 .....	191
Klaus Scholtissek: Das hohepriesterliche Gebet Jesu. Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17, 1–26 .....	199
Gerhard Gäde: Warum ein zweites Initiationssakrament? Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Firmung aus pastoraltheologischem Anlaß .....	219

### KLEINERER BEITRAG

Zenon Grocholewski: Die Theologischen Fakultäten im Dienst des Glaubens und der Kirche .....	249
--	-----

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Dr. h.c. Norbert Hinske, Im Wiesengrund 25, D-54296 Trier  
Prof. Dr. Franz Mussner, Domplatz 8, D-94032 Passau  
PD Dr. Klaus Scholtissek, Dormition Abbey, POB 22, Jerusalem 91000, Israel  
Dr. Dr. habil. Gerhard Gäde, Weserstraße 19, D-49090 Osnabrück  
Erzbischof Dr. Dr. h.c. Zenon Grocholewski, Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, I-00120 Città del Vaticano

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlags bei.

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden.

Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## Kants Auflösung der Freiheitsantinomie oder Der unantastbare Kern des Gewissens\*

Dem Menschen ist aller Wert geraubt,  
Wenn er nicht mehr an die drei Worte glaubt.

Friedrich von Schiller, *Die Worte des Glaubens*

### I. Zur Problemstellung

„Freiheit gegen Fatalismus“<sup>1</sup> bzw. Freiheit gegen Determinismus<sup>2</sup> – das war eines der großen, bewegenden Diskussionsthemen im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Die Frage lautete: Sind wir durch psychische, soziale, klimatische, lebensgeschichtliche und andere Gegebenheiten in unserem Handeln unausweichlich determiniert oder bleibt uns trotz allem die Freiheit der eigenen Entscheidung? Sind wir mit unseren Selbstentschuldigungen im Recht oder mit den Selbstvorwürfen, die wir uns machen? Wie zahlreiche andere Autoren seines Jahrhunderts war

---

\* Mit Anmerkungen versehenes, aber im Vortragsstil belassenes Festreferat, das am 5. 6. 2000 anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Theologische Fakultät Trier im Rahmen einer Festakademie zum 50. Jahrestag ihrer Wiedererrichtung vorgetragen wurde.

<sup>1</sup> Vgl. Bruno BIANCO, Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff. In: Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus, hrsg. von Norbert HINSKE, Heidelberg 1989, 111–155. In überarbeiteter Fassung jetzt in: Bruno BIANCO, *Fede e Sapere. La parabola dell' „Aufklärung“ tra pietismo e idealismo*, Neapel 1992, 31–84.

<sup>2</sup> Der heute so geläufige Begriff des Determinismus macht erst überraschend spät Karriere. In Kants Druckschriften findet sich nur ein einziger Beleg, und zwar in seiner Religionsschrift von 1793 (VI 49). Zwei zusätzliche Belege finden sich in: Kraus' Recension von Ulrich's Eleutheriologie (VIII 455) von 1788, die die Akademie-Ausgabe mit in die Werke aufgenommen hat, ein weiterer schließlich in Kants Vorarbeit zur Ulrich-Rezension (XXIII 79). Es spricht viel dafür, daß in Johann August Heinrich ULRICHs viel diskutierter Schrift: *Eleutheriologie oder über Freiheit und Nothwendigkeit*, Jena 1788, die eigentliche Quelle für die Karriere des Begriffs zu suchen ist. Der Artikel: Determinismus/Indeterminismus im Historischen Wörterbuch der Philosophie, Bd. 2, Basel u. Stuttgart 1972, Sp. 150 ff. ist dementsprechend zu ergänzen. Vgl. ferner Wolfgang ERTL, *Kants Auflösung der „dritten Antinomie“*. Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre, Freiburg u. München 1998, 23 Anm. 26.



auch Kant der Überzeugung, daß sich für beide Auffassungen gleich starke – wohlgemerkt: gleich starke und nicht etwa gleich schwache – Argumente ins Feld führen lassen, daß es sich bei dieser Frage also, wie Kant es dann in der *Kritik der reinen Vernunft* auf den Begriff bringt, um eine Antinomie im strengen Sinne handle, bei der sich Thesis und Antithesis, Behauptung und Gegenbehauptung, gleich gut beweisen lasse. Das alles ist wie gesagt trotz der neuen, die Zeitgenossen befremdenden Terminologie<sup>3</sup> wenig originell, sondern mehr oder minder verbreitetes Gedankengut des 18. Jahrhunderts.<sup>4</sup> Selbst bei Feder, Kants Göttinger Gegenspieler, heißt es zu dieser „Klippe der Systeme“, ja zu diesem „Labyrinth“ mit seinem Gewirr der „Gründe und Gegengründe“, es handle sich hier um einen „Streit, wobei jedweder Theil, so bald er etwas behauptet, schweren Einwürfen seines Gegners ausgesetzt ist“<sup>5</sup>. Was Kant von seinen Zeitgenossen unterscheidet, ist vielmehr die frappierende Auffassung, daß beide Behauptungen zugleich wahr sein können, daß wir uns also in unserem Handeln zugleich als frei und als determiniert, und zwar als „ganz frei“ (V 95)<sup>6</sup> und ganz determiniert, verstehen können und müssen. Nicht: ‚entweder – oder‘, sondern: ‚sowohl – als auch‘ lautet also Kants Auflösung der Freiheitsantinomie. Kants generelle Bemühung um „Konziliation“ zwischen ver-

<sup>3</sup> Vgl. Norbert HINSKE, Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen. Möglichkeiten und Grenzen der elektronischen Datenverarbeitung im Felde der Begriffsgeschichte. In: Kant-Studien 65 (1974) (Sonderheft = Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz, 6.–10. April 1974, Teil I), 68\*ff.

<sup>4</sup> Vgl. Katsutoshi KAWAMURA, Spontaneität und Willkür. Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, Kap. I. – Die Rezension von Dieter SCHÖNECKER (Philosophischer Literaturanzeiger 52 (1999), 45–48) hat von den Problemen der Quellengeschichte schier nichts begriffen. Nur wenn es der quellengeschichtlichen Forschung gelingt, die Ausgangslage eines Autors zu rekonstruieren, läßt sich die Frage beantworten, wo seine originären Leistungen tatsächlich liegen und was in Wahrheit Traditionsgut ist. Angemerkt sei aber auch, daß Schönecker, der immer wieder eine „wirklich textgenaue Interpretation“ einfordert, paradoxerweise schon das Thema der Arbeit von Kawamura verfehlt. Leitthema ist nicht etwa Kants „Freiheitstheorie“, sondern, wie der Titel ausdrücklich sagt, der „Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre“.

<sup>5</sup> Johann Georg Heinrich FEDER, Logik und Metaphysik, Göttingen <sup>3</sup>1771 (1769), 326 ff. (§ 51).

<sup>6</sup> Vgl. Refl. 4229: „Die freyheit läßt sich nicht theilen. Der Mensch ist entweder gantz oder gar nicht frey“ (XVII 467). – Kants Schriften werden nach der Ausgabe der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern) zitiert; römische Ziffern bezeichnen die Bandnummern, arabische die Seitenzahlen dieser Ausgabe. Bei Zitaten aus der *Kritik der reinen Vernunft* wird die Seitenangabe der zweiten Auflage (B) vorangestellt.

feindeten Standpunkten, ein charakteristischer Zug seines Denkens<sup>7</sup>, findet hier ihren vielleicht zugespitztesten Ausdruck. In der Sprache unserer angelsächsischen Kollegen wäre das die sogenannte Kompatibilismusthese.<sup>8</sup>

Die nachfolgenden Ausführungen verfolgen die Absicht, ebendiese Auffassung der *Kritik der reinen Vernunft*, jenseits aller Detailfragen der Kantforschung, in ihren großen Gedankenschritten nachzuzeichnen, zu verteidigen und in ihrer Bedeutung für die Gegenwart zu skizzieren. Ein solches Unterfangen scheint nun freilich die These Schopenhauers zu bestätigen, daß es nicht etwa nur einen Leichtsinn der Jugend, sondern auch einen Leichtsinn des „spätern Alters“ gebe.<sup>9</sup> Unverdiente Ehrungen scheinen solchen Altersleichtsinn noch zu beflügeln. Ein gefährlicheres Glatteis nämlich läßt sich kaum denken. Wie aussichtslos die Lage aussieht, wird schlaglichtartig sichtbar, wenn man sich eine Anmerkung von Erich Adickes, einem der verdienstvollsten Kantforscher des vergangenen Jahrhunderts, in Erinnerung ruft: „Kant will [...] das Problem lösen, wie eine Handlung zugleich empirisch dem Kausalitätsgesetz gemäss bedingt sein und doch als intelligible Wirkung eines Dinges an sich aus Freiheit entspringen kann. Eine derartige völlig undenkbbare zwiefach bedingte Handlung begreiflich zu machen, gelingt natürlich auch der Scharfsinnigkeit Kants nicht. Er bewegt sich in fortwährenden Wiederholungen, die das Problem auseinander setzen, ohne es verständlicher zu machen, die übrigens auch wohl aus verschiedenen Zeiten stammen, wenn es mir auch nicht gelungen ist, bestimmte Unterscheidungsmerkmale aufzufinden.“<sup>10</sup> Auf Recht und Grenzen der so ge-

<sup>7</sup> Vgl. Hans VAHINGER, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, Stuttgart, Berlin, Leipzig <sup>2</sup>1922 (<sup>1</sup>1881) (Neudruck: Aalen 1970), 58: „Die *Vermittlung zwischen Gegensätzen* ist eine sehr hervorstechende Tendenz von Kant, ohne welche sein Streben und sein Wirken nicht verständlich ist.“

<sup>8</sup> Vgl. Allen W. WOOD, Kant's Compatibilism. In: DERS. (Hrsg.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Ithaca u. London 1984, 73 ff.

<sup>9</sup> Brief an Rosenkranz und Schubert vom 24. August 1837. In: Arthur Schopenhauers sämtliche Werke, hrsg. von Paul DEUSSEN, Bd. 14: Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers, hrsg. von Carl GEBHARDT, Bd. 1, München 1929, 475.

<sup>10</sup> Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von Erich ADICKES, Berlin 1889, 437. Ähnlich, wenn auch behutsamer, heißt es auch bei Wagner: „Es ist beeindruckend, zu sehen, wie Kant sich über lange Zeit hinweg immer noch einmal um eine ihn voll befriedigende Begründung für seine Überzeugung von unserer Freiheit im Wollen und Handeln bemüht.“ Hans WAGNER, Kants ergänzende Überlegungen zur Möglichkeit von Freiheit im Rahmen der Auflösung der dritten Antinomie (Kr. D. r. V., AA III 366–377). In: *Realität und Begriff. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag*, hrsg. von Peter BAUMANN, Würzburg 1993, 226.

nannten ‚patchwork theory‘ zur *Kritik der reinen Vernunft*<sup>11</sup>, die im letzten Satz anklingt, kann an dieser Stelle selbstverständlich nicht eingegangen werden.

Die nachfolgenden Überlegungen wollen demgegenüber die These vertreten, daß es sich bei dem fraglichen Abschnitt der *Kritik der reinen Vernunft* – einem Abschnitt von nicht weniger als dreißig Seiten Länge – keinesfalls um „fortwährende Wiederholungen“ handelt, sondern um fünf grundlegende Unterscheidungen, die in wohldurchdachter Reihenfolge Schritt für Schritt zu einer immer genaueren Ausarbeitung der Sachprobleme führen, um dann schließlich zu der Einsicht zu gelangen, daß sich der Gedanke der Freiheit sehr wohl mit dem des Determinismus vereinbaren lasse. Ziel der nachfolgenden Ausführungen ist es demzufolge nicht, die zahlreichen Einzelfragen, die gerade dieser Textabschnitt mit sich bringt, zu diskutieren. Auch die Klärung wichtiger Schlüsselbegriffe – Spontaneität, Maxime, Charakter, Gewissen usw. – und die Auseinandersetzung mit der schier uferlosen Sekundärliteratur muß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, einer anderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Es geht hier vielmehr darum, die Gedankenführung oder, wie Kant schreibt, den „Schattenriß“ (B 570; III 368) dieses unverhältnismäßig langen und unübersichtlichen Abschnitts so textnah wie möglich zu klären und den Nachweis zu erbringen, daß keine jener fünf Unterscheidungen für die Lösung des Freiheitsproblems entbehrlich ist. Erst wenn der Text als ganzer verstanden ist, lassen sich die Einzelfragen lösen und die Dunkelheiten, die der Text bietet, aufklären.

Im einzelnen handelt es sich um fünf auf den ersten Blick hochabstrakte Begriffspaare, deren Brisanz nicht erst heute der sorgfältigen Entschlüsselung bedarf:

1. um die grundsätzliche Unterscheidung zwischen zwei ganz verschiedenen Arten oder „Classen“ (IV 343; vgl. XX 289) von Antinomien, die ihren je eigenen Umgang mit den Problemen verlangen;
2. um die gedankliche Unterscheidung zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit oder anders formuliert: um die Einsicht in die Mehrdimensionalität des Kausalitätsbegriffs;<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Zur ‚patchwork theory‘ vgl. Alfons KALTER, Kants vierter Paralogismus. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zum Paralogismenkapitel der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, Meisenheim am Glan 1975, 2 ff., insbes. 13 ff.

<sup>12</sup> Die Unterscheidung zwischen „Freiheit im kosmologischen Verstande“ (transzendentaler Freiheit) und „Freiheit im praktischen Verstande“ (psychologischer Freiheit) (B 561 f.; III 363), die sich übrigens gleichfalls ganz ähnlich schon bei FEDER (a. a. O. 326 ff.) findet, hat demgegenüber bloß eine unterge-

3. um Kants klassische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, die erst bei der Frage nach der Stimme des Gewissens bzw. der praktischen Vernunft ihren eigentlichen Sinn enthüllt;
4. um die Unterscheidung zwischen sensibler und intelligibler Kausalität, die auf der vorangegangenen Unterscheidung aufbaut; sowie
5. um die Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, zwischen Sinnes- und Denkungsart, und ihren jeweiligen Maximen.

Kant hat sein Leben lang, aus welchen Gründen auch immer, gegen den Rückgriff auf Distinktionen gewettert. Die „Knoten der Spitzfindigkeiten und Unterscheidungen“ (I 98); „ein Bollwerk von verwickelten metaphysischen Unterscheidungen“ (I 99); „die subtilen, obzwar ohnmächtigen, Unterscheidungen subjectiver und objectiver praktischer Nothwendigkeit“ (B XXXII; III 20) – die Liste solcher und ähnlicher polemischer Ausfälle ließe sich fast beliebig verlängern. Um so bemerkenswerter ist es, daß Kant an entscheidender Stelle selber auf die Distinktionsmethode zurückgreift. In der Tat gehört diese alte, scholastische Methode, so oft sie auch mißbraucht worden sein mag, zu dem Kostbarsten, was uns aus dem Mittelalter überliefert worden ist. Die Philosophie der Gegenwart wäre gut beraten, pfleglich mit diesem Erbe umzugehen.

## II. Die Unterscheidung zwischen mathematischen und dynamischen Antinomien

Die Dunkelheiten fangen gleich beim ersten Abschnitt an. Denn Kant beginnt die Diskussion der Freiheitsantinomie mit einer „Vorerinnerung“ (B 556; III 360), einem „praemonitum“<sup>13</sup>, also einer Art Einschärfung, die man eigentlich bereits am Anfang des ganzen Antinomiekapitels erwartet hätte. Sie enthält nämlich eine generelle Einteilung aller (kosmologischen) Antinomien in zwei verschiedene Klassen, in mathematische und dynamische Antinomien, eine Unterscheidung, die für die Lösung des Antinomieproblems „eine ganz neue Aussicht“ (B 557; III 361) eröffne. Allein schon diese merkwürdige Plazierung könnte ein Hinweis darauf sein, daß jene etwas rätselhafte Zweiteilung,

ordnete Funktion. Sie dient nur dazu, die Frage nach der Möglichkeit der transzendentalen Freiheit vor der Verwechslung mit ähnlich aussehenden Fragestellungen zu schützen.

<sup>13</sup> So BORN in seiner lateinischen Übersetzung der Kritik der reinen Vernunft. Vgl. Immanuelis Kantii opera ad philosophiam criticam, übersetzt von Friedrich Gottlob BORN, Bd. 1, Leipzig 1796 (Neudruck: Frankfurt am Main 1965), 369.



die übrigens in der Kritik der praktischen Vernunft (V 104) einen anderen systematischen Platz erhalten wird, von Kant nicht etwa, wie Adickes gemeint hat<sup>14</sup>, aus systematischen Gründen entwickelt worden ist, sondern von Anfang an die spezifischen Probleme der Freiheitsantinomie im Auge hat und demzufolge auch erst an dieser Stelle ihren ursprünglichen Sinn verrät.<sup>15</sup> Heimsoeth betont mit Recht, daß jene Zweiteilung erst hier „ihre eigentliche Aktualität“<sup>16</sup> erhält.

Ausgangspunkt bildet dabei das scheinbar rein erkenntnis- oder wissenschaftstheoretische Problem der Erfassung von Zusammenhängen, der Synthesis, und ihrer Quantifizierbarkeit: Geht es um nichts anderes als um Sachverhalte der Anschauung in Raum und Zeit, so haben wir es immer mit prinzipiell gleichartigen Bestandteilen zu tun, die demzufolge „*mathematisch* erwogen“ (B 201; III 148) werden können. Das ist z. B. bei der leidigen Frage nach einem zeitlichen Weltanfang der Fall, bei der nur von dem Quantum der verflossenen Zeit die Rede ist. Ganz anders verhält es sich dagegen bei den ursächlichen Bedingungen des Daseins, wie etwa bei der Frage nach einem möglichen ersten Anfang des Handelns, also der freien Entscheidung. Hier können auch höchst ungleichartige Bedingungen mit im Spiele sein.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O. 434 Anm. 1.

<sup>15</sup> Dafür könnte auch die Tatsache sprechen, daß Kant die parallele Unterscheidung zwischen „mathematischen“ und „dynamischen Kategorien“ (B 110; III 95) erst nachträglich, d.h. erst bei Gelegenheit der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft von 1787, an ihrem eigentlichen systematischen Ort, nämlich in die Erläuterung der Kategorientafel, eingefügt hat. Ein wichtiges, von Anfang an in systematischer Absicht entwickeltes Scharnier hätte Kant bei der ersten Abfassung des Werks wohl schwerlich vergessen. Dagegen wird alles viel verständlicher, wenn man davon ausgeht, daß Kant die Unterscheidung zunächst an eben der Stelle behandelt hat, wo sie aus sachlichen Gründen ihren Platz hatte.

<sup>16</sup> Heinz HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Teil 2: Vierfache Vernunftantinomie; Natur und Freiheit; intelligibler und empirischer Charakter*, Berlin 1967, 331. Vgl. Heinz RÖTTGES, *Kants Auflösung der Freiheitsantinomie*. In: *Kant-Studien* 65 (1974), 42: „Das Kategorienkapitel ließ sich also zumindest in der Ausgabe A ohne jenen Unterschied entwickeln, so daß die Behauptung gerechtfertigt erscheint, diese Unterscheidung sei für das Kategorienkapitel unerheblich [...] Damit entsteht der [...] Verdacht, Kant führe es hier nur ein, um später im Zusammenhang der Freiheitsantinomie, wo es seine eigentliche Funktion und Bedeutung hat, auf es als ein längst gerechtfertigtes zurückgreifen zu können“. Von einer gewissenhaften Textinterpretation und von einer sorgfältigen Analyse der anstehenden Sachprobleme ist der Beitrag von Röttges freilich trotz mancher anregender Hinweise gleich weit entfernt.

Gleichartig (homogeneous) meint dabei etwas anderes als gleich (aequalis). Ohne Zweifel ist das Bischöfliche Palais in Trier weniger weit von Tarforst entfernt als der Vatikan. In beiden Fällen aber handelt es sich um räumliche Entfernungen. Sie sind zwar gewiß nicht gleich, aber sie sind von gleicher Beschaffenheit und lassen sich daher quantifizieren. Ganz anders können die Dinge bei Kausalverhältnissen liegen. Die Kälte des Winters kann zum Gefrieren des Wassers führen, dessen eben dadurch verursachte Ausdehnung zum Platzen der Schüssel der alten Königlich Preußischen Porzellanmanufaktur, dieses Malheur wiederum zu einem Rechtsstreit mit der Versicherung usw. usw. In diesem zweiten Fall handelt es sich um eine Reihe von höchst ungleichartigen Ereignissen, die dynamisch zu einer und derselben Kausalreihe verknüpft sind; ‚heterogeneous‘ lautet der entsprechende lateinische Terminus.

Erst an diesem Punkt der Überlegung enthüllt sich das Gewicht der skizzierten ersten Unterscheidung. Die mathematische Synthesis der beiden ersten Antinomien bildet für Kant offenbar die Folie, vor der sich die einzigartige Rolle des Freiheitsproblems nur um so deutlicher abzeichnet. Es ist gewissermaßen der Extremfall der Synthesis des Ungleichtartigen. Wo uns das Gewissen als die tiefste Wurzel der freien Entscheidung wirklich in Anspruch nimmt, da prallen in unserem Handeln nämlich die unterschiedlichsten Bestimmungsgründe aufeinander: auf der einen Seite neuronale, psychische, soziale, lebensgeschichtliche und andere Faktoren, die der empirischen Forschung zugänglich sind, auf der anderen Seite das unerbittliche Gebot unserer praktischen Vernunft, die Stimme des Gewissens, die in der Handlungssituation wie aus einer anderen Welt zu uns spricht. Jede Theorie, so wird sich im Fortgang der Untersuchung herausstellen, die diese prinzipielle Ungleichtartigkeit der Bestimmungsgründe unseres Handelns aus methodologischen oder aus ideologischen Motiven einfach ignoriert und alles von Anfang an über einen Leisten schlägt, trifft nach Auffassung Kants in Wahrheit eine dogmatische Vorentscheidung, und zwar eine Vorentscheidung, die zugleich auch am Selbstverständnis des Gewissens vorbeigeht. Aufgabe der kritischen Philosophie ist es, solchen dogmatischen Vorentscheidungen, so wissenschaftlich sie sich auch gerieren mögen, ihre Naivität zu nehmen.

Zugleich aber läßt die Ungleichtartigkeit der Bestimmungsgründe, mit der wir es beim Freiheitsproblem zu tun haben, die Auflösung der Antinomie für Kant in völlig neuem Licht erscheinen. Für die ersten beiden Antinomien, also für die mathematischen Antinomien, galt unwiderruflich, „daß beide entgegengesetzte Behauptungen für falsch erklärt wurden“ (B 556; III 360). Die Lösung bestand sozusagen in der

„gänzlichen Abschneidung des Knotens“ (B 557; III 361). Beide Parteien befinden sich auf dem Holzweg. Für die Freiheitsantinomie dagegen zeichnet sich aufgrund jener Ungleichartigkeit die Möglichkeit ab, daß beide entgegengesetzte Behauptungen „alle beide wahr sein können“ (B 560; III 362). Für Kants Versuch, Determinismus und Freiheit friedlich schiedlich miteinander zu vereinbaren, ist damit der Weg vorgezeichnet. Daß es ein steiniger Weg mit mancherlei Hürden sein wird, sei schon an dieser Stelle hinzugefügt. Die *Kritik der reinen Vernunft* ist zwar ein unglaublich spannendes Buch, aber sie fällt nicht unter die Rubrik der Unterhaltungsliteratur.

### III. Die Unterscheidung zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit

Die zweite Unterscheidung, von der hier zu handeln ist, der zweite Gedankenschritt auf dem Weg zur Beilegung der Freiheitsantinomie, ist von ganz anderer Beschaffenheit. Es ist die scheinbar bloß formale, ja spitzfindige Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen denkbaren Formen von Kausalität, zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit. Auf den ersten Blick könnte es fast so aussehen, als beschreibe oder verdeutliche Kant damit nur noch einmal den Inhalt der beiden entgegengesetzten Behauptungen der Freiheitsantinomie, so daß Adickes' Rede von den „fortwährenden Wiederholungen“ zumindest an dieser Stelle gerechtfertigt wäre. Tatsächlich bringt diese zweite Unterscheidung jedoch einen wesentlichen Gedankenfortschritt mit sich. Sie weist darauf hin, daß der Kausalitätsbegriff keineswegs so eindeutig ist, wie er in den handelsüblichen Diskussionen verwandt wird. In Wahrheit nämlich lassen sich zwei ganz verschiedene Formen von Kausalität denken – wobei ‚Kausalität‘ für Kant in diesem Zusammenhang, abweichend vom heutigen Sprachgebrauch, nicht einfach ‚Ursächlichkeit‘, sondern das Wirksamwerden der Ursache, eben die „Causalität der Ursache“ (B 560; III 363) bzw. die „Handlung“ (B 570; III 368) bedeutet<sup>17</sup> – : „Man kann sich nur zweierlei Causalität in Ansehung dessen, was geschieht, denken, entweder nach der *Natur*, oder aus *Freiheit*“ (B 560; III 362). Während es sich bei der Naturkausalität um die bloße „Fortsetzung“ (B 571; III 369) einer vorgegebenen Reihe von Zuständen handelt, meint Kausalität aus Freiheit das Vermögen, eine Reihe „von selbst anzufangen“ (B 561; III 363), also Spontaneität im wörtli-

<sup>17</sup> Das besagt zugleich, daß mit Kausalität in dieser Bedeutung des Wortes nicht die Kategorie der Kausalität als bloßer Ordnungsbegriff der Erscheinungswelt gemeint sein kann.

chen Sinne. Wo immer der Mensch in Freiheit entscheidet, beginnt buchstäblich eine neue Welt.<sup>18</sup>

Der eigentliche Unterschied zwischen beiden Formen der Kausalität, so führt Kant aus, bestehe darin, daß die erstere „auf Zeitbedingungen“ (B 560; III 363) beruht (und eben deshalb zwangsläufig in einen unendlichen Regreß führt), während bei der letzteren keinerlei Ursache mit ins Spiel kommt, „welche sie [die Handlung] der Zeit nach bestimmte“ (B 561; III 363). Kausalität unter Zeitbedingungen auf der einen, Kausalität jenseits aller Zeitbedingungen auf der anderen Seite, darin besteht der Gedankenfortschritt dieser zweiten Unterscheidung, ein Motiv, das in den folgenden Abschnitten immer wieder und immer lauter anklingen wird. Kant betont freilich selbst, daß eine solche zeitlose Form von Kausalität naturgemäß „nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält“ und daß ihr „Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt [!] gegeben werden kann“ (B 561; III 363). Warum Kant der seltsame Gedanke einer zeitlosen Kausalität dennoch so wichtig ist und was er mit ihm im Schilde führt, wird sich erst im Zuge der letzten Unterscheidung herausstellen.

#### IV. Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich

Die dritte Unterscheidung berührt den Dreh- und Angelpunkt der Kantischen Philosophie als ganzer, sozusagen das, was als Nachschlage- oder Schlagwortwissen über sie mehr oder minder unverstanden in den Köpfen herumgeistert, Kants berühmterbuchtigte Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich, also den transzendentalen Idealismus im ursprünglichen und engen Sinne: die These von der bloßen Idealität des Raumes und der Zeit. Bei beiden handelt es sich um bloße, wenn auch notwendige Vorstellungsweisen des Subjekts. Die Zeitbedingungen, von denen die Rede war, können demzufolge immer nur die Erfassung der Kausalverhältnisse betreffen und nicht diese selber. Bis zu einem gewissen Grade könnte man sagen, daß alle fünf

<sup>18</sup> ‚Welt‘ als ‚Reihe‘ ist der Grundansatz der Definition der Welt bei Wolff, der sich bei ihm durch alle Veränderungen und Selbstkorrekturen durchhält. Vgl. Christian WOLFF, Vernünfftige Gedancken Von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt, Halle <sup>11</sup>1751 (1719) (Neudruck: Christian WOLFF, Gesammelte Werke, hrsg. von Jean ECOLE u. a., Abt. I, Bd. 2, Hildesheim, Zürich, New York 1997), 332 (§ 544): Die Welt ist „eine Reihe veränderlicher Dinge [...], die neben einander sind, und auf einander folgen, insgesamt aber mit einander verknüpft sind“. Eben diese Definition der Welt als Reihe bildet den Hintergrund des gesamten Antinomienkapitels der Kritik der reinen Vernunft.



Unterscheidungen, von denen hier zu handeln ist, Entfaltungen oder Folgerungen jener einen Grundunterscheidung sind. Das aber zeigt nur, wie facettenreich Kants Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich in Wahrheit ist.

Von besonderem Interesse ist die Frage, aus welchem Blickwinkel Kant jene grundlegende Unterscheidung in dem speziellen Zusammenhang des Freiheitsproblems aufnimmt. Es geht ihm um die Aufdeckung einer keineswegs selbstverständlichen Vorentscheidung, die der empirischen Arbeit vorausliegt. Es geht ihm darum, „die zwar gemeine [= verbreitete], aber betrüglische Voraussetzung der *absoluten Realität* der Erscheinungen“ (B 564; III 365) als ein „gemeines Vorurtheil“<sup>19</sup> (B 768; III 485) zu entlarven und eben damit die „Täuschung des transcendentalen Realismus“ (B 571; III 369) zu durchschauen. Eben dieses gängige Vorurteil sei es, das den Gedanken der Freiheit unmöglich mache: „[...] sind Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist Freiheit nicht zu retten. Alsdann ist Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit, und die Bedingung derselben ist jederzeit nur in der Reihe der Erscheinungen enthalten, die sammt ihrer Wirkung unter dem Naturgesetze nothwendig sind“ (B 564; III 365); „da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen in einem Context der Natur ein unnachlässliches Gesetz ist“, müßte „dieses alle Freiheit nothwendig umstürzen“ (B 565; III 365 f.). In Wahrheit aber handele es sich bei unserer Erfahrungswelt, so selbstverständlich wir uns auch in ihr bewegen mögen, um „bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen“ (B 565; III 365). Die Determinismusthese beruht daher nicht etwa auf gesicherten empirischen Ergebnissen, sondern auf einem immer schon als wahr vorausgesetzten vorwissenschaftlichen Vorurteil.

Der Versuch einer Gesamtdarstellung der Freiheitsantinomie ist gewiß nicht der passende Ort für detailliertere Textexegesen der *Kritik der reinen Vernunft*. Nur ein einziger Satz sei etwas ausführlicher analysiert. Er betrifft die Rolle der empirischen Forschung im Kontext des Determinismusproblems. Kant schreibt: „Die Wirkung [= die Handlung des Menschen] kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg [= als

<sup>19</sup> Den quellengeschichtlichen Hintergrund solcher Äußerungen bilden allem Vermuten nach Georg Friedrich MEIERS Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts, Halle 1766. Vgl. Norbert HINSKE, Zwischen Aufklärung und Vernunftkritik. Studien zum Kantschen Logikcorpus, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, Kap. VIII: Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis. Noch eine unbemerkte Quelle der Kantschen Antinomienlehre.

Konsequenz] aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden“ (B 565; III 365). Interessant ist an diesem Satz nicht zuletzt die Formulierung „kann [...] angesehen werden“.<sup>20</sup> Kant schreibt nicht etwa „ist“. Es handelt sich für ihn bei der empirischen Forschung also nicht etwa um eine gesicherte Erfassung des menschlichen Handelns, sondern um so etwas wie mögliche Rekonstruktionsversuche. In der Tat entwickeln die verschiedenen Einzelwissenschaften ja auch höchst unterschiedliche, wenn nicht gar unvereinbare Perspektiven. Die Kategorie der Kausalität dient dazu, zwischen den Gegebenheiten der Erfahrungswelt mögliche Zusammenhänge zu rekonstruieren, nicht mehr und nicht weniger. Sie hat gerade hier eine bloße Ordnungsfunktion. Der Determinismus ist nicht etwa das Resultat der empirischen Forschung (und kann es als Allaussage auch gar nicht sein), sondern er ist für sie so etwas wie eine unverzichtbare regulative Idee, eine Leitidee, eine „notio directrix“, die an ihrem Anfang steht.<sup>21</sup> Die strenge empirische Forschung muß so vorgehen, als ob alles Handeln des Menschen determiniert wäre. Das gängige Verständnis der Öffentlichkeit geht heute dahin, als handle es sich bei der empirischen Forschung um gesicherte wissenschaftliche Ergebnisse, auf die man sich unesehen berufen könne, während die Philosophie es mit waghalsigen Gedankenkonstruktionen zu tun habe. In Wahrheit aber riskiert gerade die empirische Forschung Kopf und Kragen, wenn sie sich nicht auf Schritt und Tritt des Perspektivencharakters ihrer Arbeit bewußt ist. Die kritische Philosophie dagegen, die zunächst einmal nach der spezifischen Funktion solcher Ideen fragt, mahnt zur Besonnenheit.

Selbstverständlich wissen nachdenkliche Natur- und Sozialwissenschaftler das alles selbst und bedürfen nicht der Nachhilfe durch den Kantianer, so hellsichtig Kants frühe Warnungen auch gewesen sein mögen.<sup>22</sup> Das Fußvolk der empirischen Sozialwissenschaften aber

<sup>20</sup> Vgl. B 572 (III 369 f): „Wir *bedürfen* des Satzes der Causalität der Erscheinungen unter einander, um von Naturbegebenheiten Naturbedingungen, d.i. Ursachen in der Erscheinung *zu suchen* und angeben zu können“ (Hervorhebungen nicht im Original).

<sup>21</sup> Der Zusammenhang zwischen Kants Begriff der regulativen Idee und Wolffs Begriff der notio directrix, darauf kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden, bedarf noch der genaueren begriffsgeschichtlichen Analyse. Zu dem letzteren vgl. z. B. Christian WOLFF, *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis Dei atque naturae, cognitionem via sternitur*, Frankfurt u. Leipzig <sup>2</sup>1737 (<sup>1</sup>1731) (Neudruck: Christian WOLFF, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Jean ECOLE u. a., Abt. II, Bd. 4, Hildesheim 1964), 11\* ff. und öfter.

<sup>22</sup> Vgl. Andreas GUNKEL, *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Bern u. Stuttgart 1989, V.

glaubt munter weiter, mit seinen Methoden die Wirklichkeit des menschlichen Handelns so erfassen zu können, wie sie tatsächlich ist. Allenfalls ist es bereit, eine Falsifizierung im Einzelfall mit in Rechnung zu stellen. Doch nicht nur die Metaphysik, auch die Einzelwissenschaften, so nüchtern sie sich auch geben mögen, haben nach Auffassung Kants ihren geheimen Dogmatismus und bedürfen daher nicht weniger der Grenzbestimmung durch die Vernunftkritik.<sup>23</sup> Wer meint, der Theologie mit etwas Psychologie oder Soziologie auf die Sprünge helfen zu können, hat wenig begriffen.

#### V. Die Unterscheidung zwischen sensibler und intelligibler Kausalität

Kants vierte Distinktion ist die Unterscheidung zwischen sensibler und intelligibler Kausalität bzw., wie es an anderer Stelle in einer für Kant höchst bezeichnenden Formulierung heißt, zwischen „causa phaenomenon“ und „causa noumenon“ (XX 291, XX 328; B 573; III 370). Sie setzt die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, zwischen mundus sensibilis und mundus intelligibilis, in die konkrete Handlungssituation eines und desselben Menschen um. Während es sich jedoch bei der Unterscheidung zwischen Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit zu Beginn der „Auflösung“ (B 560 f.; III 362 f.) auf den ersten Blick um zwei ganz verschiedene Formen von Kausalität handelte, geht es jetzt um „zwei Seiten“ (B 566; III 366) eines und desselben Kausalvorgangs und deren Zusammenspiel.

Kant führt diese neue Unterscheidung mit einer Art Schlüsselsatz ein, dessen umständliche, bewußt hypothetische Satzkonstruktion die Brisanz der Aussage leicht verdeckt. Die Formulierung „dasjenige, was in der Sinnenwelt als Erscheinung angesehen werden muß“ (B 566; III 366) meint den konkreten handelnden Menschen inmitten der vielfältigen Bedingtheiten, die sein Tun und Lassen bestimmen; die Rede von einem „Vermögen“ dagegen, „welches kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, wodurch es aber doch die Ursache von Erscheinungen sein kann“ (B 566; III 366), zielt auf das Vermögen der reinen praktischen Vernunft bzw. des Gewissens<sup>24</sup>, dessen Handlungsprämis-

<sup>23</sup> Vgl. Norbert HINSKE, Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantinterpretation des Jenaer Frühkantianismus, Erlangen u. Jena 1995, 8 ff.

<sup>24</sup> Vgl. Die Metaphysik der Sitten, Teil 2: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, A 37 f.: „Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft“ (VI 400).

sen so oder so auf die konkrete Handlungssituation Einfluß nehmen. Es ist dies eine Instanz, die sich ihrem eigenen Auftreten nach nicht in die empirischen Bedingtheiten einordnen läßt. Sie artikuliert ein „Sollen“, das innerhalb der Natur ein Fremdkörper ist: „Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt“ (B 575; III 371). Diese Ortlosigkeit des Gewissens innerhalb der Erfahrungswelt aber verhindert keinesfalls, daß es in Form einer intelligiblen, jedem empirischen Zugriff entzogenen Kausalität „die Ursache von Erscheinungen sein kann“ (B 566; III 366). Ganz im Gegenteil, die Geschichte zeigt, daß die Stimme des Gewissens, sie mag nun Fiktion sein oder Realität, immer wieder dramatisch in das Geschehen eingegriffen hat. Sie setzt gegen die Macht der Lebensumstände die Macht des Gedankens. In eben diesem Sinne schreibt Kant in der anschließenden „Erläuterung“ seines Lösungsversuchs: „Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, daß die Ideen der Vernunft wirklich Causalität in Ansehung der Handlungen des Menschen als Erscheinungen bewiesen haben, und daß sie [= die Handlungen] darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren“ (B 578; III 373). Für den empirischen Wissenschaftler freilich sind ihre Äußerungen, und zwar nicht etwa aufgrund gesicherter Forschungsergebnisse, sondern aufgrund seiner methodologischen Vorentscheidungen, ein bloßer Faktor der Erfahrungswelt wie alle anderen auch.

Bei dem angeführten Satz handelt es sich also trotz seiner umständlichen Verschachtelungen, die es dem Leser nicht gerade leicht machen, um alles andere als um eine wirklichkeitsfremde Gedankenkonstruktion. Er ist vielmehr eine genaue Beschreibung der Ausgangslage des handelnden Menschen. Auf der einen Seite sieht sich der Mensch, wo immer er über sein Handeln nachdenkt, in seinem Tun und Lassen von den unterschiedlichsten Einflüssen bestimmt. Entschuldigungen gibt es daher für ihn in Hülle und Fülle. Auf der anderen Seite aber meint der Mensch eine Instanz in sich wahrzunehmen, die sich ihrem eigenen Auftreten nach unantastbar jedem empirischen Zugriff entzieht: das kategorisch gebietende Urteil seiner reinen praktischen Vernunft oder, einfacher formuliert, die Stimme des Gewissens. Deren intelligible Kausalität wird in der Welt der Erscheinungen sichtbar, sie selbst aber entzieht sich jedem empirischen Zugriff und bleibt daher auf der Ebene der theoretischen Philosophie ein bloß problematischer Gedanke, eine riskante Gedankenkonstruktion. Erst die praktische Philosophie zeigt, daß es sich tatsächlich so verhält.



Kants prinzipielle Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich kann hier nicht weiter verfolgt werden. Sie ist fürwahr ein zu schwieriges Thema, als daß man sie en passant auch noch mitbehandeln könnte. Nur eine grundsätzliche Anmerkung sei erlaubt: Die Kantforschung wäre vermutlich nicht schlecht beraten, wenn sie Kants nicht selten merkwürdige Aussagen über das Verhältnis von Erscheinung und Ding an sich, deren Schwierigkeiten die Kantrezeption seit ihren Anfängen in Jena begleiten, immer auch zugleich als Aussagen über das „wundersame Vermögen in uns, welches wir Gewissen nennen“ (V 98), zu verstehen versuchte.

#### VI. Die Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter und ihre Weiterführung durch Kants Moral- und Religionsphilosophie

Wie aus heiterem Himmel geht Kant von der Unterscheidung zwischen sensibler und intelligibler Kausalität zum Problem des Charakters über. Der Begriff des Charakters ist dabei im ersten Satz noch in jenem weiten ontologischen Sinne zu verstehen, wie ihn Kant als akademischer Lehrer in seinen Handbüchern vorgefunden hat<sup>25</sup>, und meint einfach soviel wie ‚Gepräge‘: „Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d. i. ein Gesetz ihrer Causalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde“ (B 567; III 366). Grundlegend an diesem Satz ist die Feststellung, daß Kausalität und Handeln schon allein aus rein ontologischen Gründen überhaupt nur als Wirksamkeit nach bestimmten, so oder so beschaffenen Gesetzen vorstellbar ist, ja der Charakter einer Sache meint zunächst überhaupt nichts anderes als das „Gesetz ihrer Causalität“, durch das jede einzelne Wirkung in eine bestimmte Bahn gelenkt wird. Handeln, das nicht diesen oder jenen Gesetzen unterliegt, ist völlig unmöglich.<sup>26</sup>

Erst in den folgenden Sätzen ist vom Menschen und dessen spezifischen Handlungen die Rede.<sup>27</sup> Der eigentliche Angelpunkt ist dabei die

<sup>25</sup> Vgl. Alexander Gottlieb BAUMGARTEN, *Metaphysica*, Halle 41757 (1739) (wiederabgedruckt in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XVII, Berlin u. Leipzig 1926), 18 (§ 67) (XVII 41).

<sup>26</sup> Vgl. Refl. 4783: „Freye handlungen geschehen nach einer Regel eben so wie natürliche“ (XVII 726); Refl. 5375: „Es steht alles [...] unter einer Regel, entweder der Nothwendigkeit oder Freyheit“ (XVIII 165).

<sup>27</sup> Vgl. Refl. 1517: „Alle Dinge haben etwas characteristisches in sich, der Mensch hat allein einen inneren Character. [...], 1, Naturell. Talent und Sinnesart. [...] [2.], Character, Denkungsart: bezieht sich auf Willen, giebt innern Werth, ist der moralisirung fähig“ (XV 865).

Unterscheidung zwischen „empirischem“ und „intelligiblem Charakter“ bzw. zwischen dem „Charakter eines [...] Dinges in der Erscheinung“ und dem „Charakter des Dinges an sich selbst“ (B 567; III 366 f.). Beides meint eine Grundeigenschaft des handelnden Menschen überhaupt und ist vom Charakter im emphatischen Sinne, dem „Charakter [...] schlechthin“ (VII 292), einer Auszeichnung einiger weniger Menschen, streng zu unterscheiden – ähnlich wie jeder Mensch irgendwelche Maximen hat, während feste, konsequente Maximen eine Sache weniger sind. „Charakter und Maximen“ (XV 205) sind für Kant geradezu dasselbe.<sup>28</sup>

Der empirische Charakter eines Subjekts meint das „Gesetz seiner Causalität“, so wie es durch die verschiedensten Naturursachen bestimmt und demgemäß „durch Erfahrung erkannt“ (B 568; III 367) wird, die typische Art seines Verhaltens. In diesem empirischen Sinne kann das Subjekt des Handelns, der Mensch, „diesen oder jenen (physischen) Charakter“ (VII 285) haben, der für Kant insbesondere durch sein „Naturell“ und sein „Temperament“ (VII 285) geprägt wird. Der entsprechende deutsche Begriff bei Kant ist „Sinnesart“ (B 579; III 373; VII 292). Von eben diesem empirischen Charakter gilt, „daß seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhang“ stehen „und von ihnen als ihren Bedingungen abgeleitet werden“ können „und also mit diesen in Verbindung Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung“ ausmachen (B 567; III 366). „So wie äußere Erscheinungen in dasselbe [Subjekt des Handelns] einfließen, wie sein empirischer Charakter, d. i. das Gesetz seiner Causalität, durch Erfahrung erkannt wäre, müßten sich alle seine Handlungen nach Naturgesetzen erklären lassen, und alle Requisite [= Erfordernisse] zu einer vollkommenen und nothwendigen Bestimmung derselben müßten in einer möglichen Erfahrung angetroffen werden“ (B 568; III 367), d.h. vorherseh-

<sup>28</sup> In seinem anregenden Beitrag: Kants Maximenethik und ihre Begründung (Kant-Studien 85 (1994), 129–146) hat Michael ALBRECHT Kant die „Überzeugung“ zugeschrieben, „daß längst nicht jeder nach Maximen handelt“ (137). Aus dem Blickwinkel einer pragmatischen Anthropologie mag eine solche Aussage ein Moment der Wahrheit enthalten. Längst nicht jeder Mensch hält konsequent an allen seinen Maximen fest. Freilich heißt es auch hier nicht etwa, „Nach Grundsätzen zu handeln“ (132 Anm. 13), sondern „nach festen Grundsätzen zu handeln“ sei „etwas Seltenes“ (VII 292). Transzendental- und moralphilosophisch gesehen dagegen ist für Kant alles Handeln im eigentlichen Sinne Handeln nach subjektiven Gesetzen bzw. Maximen, der Mensch mag sich seiner Maximen bewußt sein oder nicht. Kants Ethik ist in sehr viel tieferem Sinne Maximenethik, als Albrecht überhaupt ahnt.

bar und empirisch erforschbar sein. Ihre zeitliche Ordnung bedeutet zugleich auch ihre Determiniertheit. Von so etwas wie Freiheit kann hier also schlechterdings nicht die Rede sein.

Ganz anders dagegen liegen die Dinge bei dem intelligiblen Charakter, der „Denkungsart“ (B 579; III 373; VII 285), also jenem Charakter, der den Menschen in der Tiefe seines Daseins bestimmt. Kennzeichnend für ihn ist vor allem der Umstand, daß das handelnde Subjekt hier keinerlei Zeitbedingungen unterworfen ist: „Dieses handelnde Subject würde nun nach seinem intelligiblen Charakter unter keinen Zeitbedingungen stehen, denn die Zeit ist nur die Bedingung der Erscheinungen, nicht aber der Dinge an sich selbst. In ihm würde keine *Handlung entstehen*, oder *vergehen*, mithin würde es auch nicht dem Gesetze aller Zeitbestimmung, alles Veränderlichen unterworfen sein: daß alles, *was geschieht, in den Erscheinungen* (des vorigen Zustandes) seine Ursache antreffe“ (B 567 f.; III 367). Sätze wie diese, die Rezeptionsgeschichte zeigt es, lassen sich leicht dahingehend mißverstehen, als sei damit eine völlige Unwandelbarkeit gemeint. Heimsöth hat demgegenüber mit Nachdruck betont, daß damit bei Kant selber keinesfalls etwas „Statisch-Seiendes“ gemeint sei.<sup>29</sup> Um so mehr aber drängt sich die Frage auf, was um alles in der Welt Kant bei jener ominösen Freiheit von Zeitbedingungen im Sinne gehabt habe.

Kant betont nun zwar selbst, daß jener intelligible Charakter nach dem Gesetz seines Handelns „niemals unmittelbar gekannt werden“ kann, „weil wir nichts wahrnehmen können, als so fern es erscheint“ (B 568; III 367). Nicht nur der Beobachtung von außen, sondern auch der Selbstreflexion bleibt er weitgehend verschlossen. Je mehr wir über uns selbst und die Leitlinien unseres Handelns nachdenken, um so mehr erschrecken wir: Wir wissen nicht, wer wir in der Tiefe unseres Daseins sind. Das ist einer der dramatischsten Aspekte der These Kants von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich. Dennoch aber ist der Gedanke eines solchen, allen Zeitbedingungen entzogenen Handlungscharakters, wie vor allem Kants moralphilosophische Schriften zeigen, alles andere als eine müßige Gedankenspielerei. Denn das „Gesetz der Causalität“, das Kant bei seiner Rede von einem intelligiblen Charakter vorschwebt, ist offensichtlich nichts anderes als die „sittliche Vorschrift“, die „zugleich meine Maxime ist“ (B 856; III 536) oder jedenfalls nach dem Urteil meiner praktischen Vernunft sein

<sup>29</sup> Heinz HEIMSÖETH, Freiheit und Charakter. Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611–5620. In: Tradition und Kritik. Festschrift für Rudolf Zocher zum 80. Geburtstag, hrsg. von Wilhelm ARNOLD und Hermann ZELTNER, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, 132.

soll,<sup>30</sup> ‚Maxime‘ verstanden als das „subjective Princip des Wollens“ (IV 400; vgl. IV 420; B 577; III 372), als der eigentliche Schauplatz der Freiheit. Was Kant vor Augen hat, das sind also jene intimen Verhaltensregeln des Einzelnen, von denen er sich in seinem Handeln noch vor jeder konkreten Entscheidung stillschweigend leiten läßt, und die Stimme des Gewissens, die auf sie Einfluß zu nehmen sucht. Sie sind es, die über gut und böse seines Handelns entscheiden. In der *Kritik der praktischen Vernunft* schreibt Kant im vorliegenden Zusammenhang: „ebendasselbe Subject, das sich“ seiner nicht nur als Glied der Erfahrungswelt sondern „anderseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, so *fern es nicht unter Zeitbedingungen steht*, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch [praktische] Vernunft selbst giebt“ (V 97). Statt ‚Gesetz seiner Kausalität‘ hätte Kant daher mit Bezug auf das „handelnde Subject [...] nach seinem intelligibelen Charakter“ (B 567; III 367) genausogut auch schreiben können: „(Grund)maxime seines Handelns“. Daß er diesen Sprachgebrauch in der *Kritik der reinen Vernunft* vermeidet, hängt allem Vermuten nach mit seinem Bemühen zusammen, die Fragestellungen der reinen theoretischen Vernunft nicht mit denen der reinen praktischen Vernunft zu vermischen. Seine erste *Kritik* ist ja bewußt als „Kritik der reinen speculativen Vernunft“ (B XXII; III 15) angelegt.

Das Sittengesetz bzw. die Stimme des Gewissens aber sagt in letzter Instanz, sozusagen in seinem unantastbaren Kern, unbeirrt von allen Zeitumständen immer dasselbe. Es ist die „beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen“ (B 581; III 374). „Sie, die [sittliche] Vernunft, ist allen Handlungen des Menschen in allen Zeitumständen gegenwärtig und einerlei, selbst aber ist sie nicht in der Zeit“ (B 584;

<sup>30</sup> Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 84: „Ein Reich der Zwecke ist [...] nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d.i. sich selbst auferlegten Regeln“ (IV 438). Vgl. auch George Samuel Albert MELLIN, *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 6 Bde., Züllichau bzw. Jena u. Leipzig 1797–1804 (Neudruck u. a.: Aalen 1970 f.), Bd. 5.1, 303 ff. s. v. Sinnesart. Mellins Wörterbuch, das hier wie an zahlreichen anderen Stellen weit mehr ist als ein bloßes Nachschlagewerk, faßt den inneren Zusammenhang von intelligiblem Charakter, Maximen und moralischem Gesetz aufs klarste zusammen; vgl. ebd. 304: „Der Charakter überhaupt, intelligibele Charakter oder die Denkungsart ist das Unterscheidungszeichen des Menschen als eines mit Freiheit begabten vernünftigen Wesens (intelligibeln, übersinnlichen Wesens oder eines Dinges an sich). Der Mann von Grundsätzen hat einen Charakter (schlechthin), eine praktische consequente Gesinnung, nach unveränderlichen Maximen, wovon das moralische Gesetz der Grund ist“.



III 376). Sie steht quer zur Zeit. Man kann ihre Botschaft, wie Kant selbst gezeigt hat, in verschiedenster Form zu artikulieren versuchen. In ihrer Substanz aber ist sie, unberührt von allen Zeitbedingungen, immer dieselbe. Der Kürze halber sei hier nur, eine ganze Reihe von Zwischenschritten überspringend, eine der klassischen Formulierungen des kategorischen Imperativs in Erinnerung gerufen: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst“ (IV 429). Eben dieser Satz formuliert eine zeitlose Einsicht der praktischen, d.h. über das Handeln reflektierenden Vernunft, die Einsicht, daß jeder Mensch seine eigenen Vorstellungen von Glück hat, seine eigenen Absichten und Pläne, seine eigenen Hoffnungen und Träume, seinen eigenen Ehrgeiz und seine eigenen Niederlagen, aber auch seine eigenen Ängste und Nöte, und seine eigene Stimme des Gewissens, so daß jeder seinen eigenen Weg zu gehen hat. Wer darauf in seinem Handeln nicht Rücksicht nimmt und den Anderen zum *bloßen* Mittel seiner eigenen Absichten macht, der handelt am anderen Menschen vorbei, er handelt im buchstäblichen Sinne unmenschlich. Kant wäre gewiß damit einverstanden gewesen, wie ein gern überlesener Abschnitt seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (IV 399) zur Genüge zeigt, statt dessen mit *Matth.* 22, 39<sup>31</sup> die Formel zu gebrauchen: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Nicht zuletzt die Rede von der „Menschheit [...] in deiner Person“ geht vermutlich auf das biblische „wie dich selbst“ zurück. Was Kant vom Gebrauch der Formel abgehalten hat, war vermutlich nur das mißverständliche Verb ‚lieben‘, eine Schwierigkeit, die das griechische ἀγαπᾶν so nicht mit sich bringt. Kants Versuch einer Neuformulierung des moralischen Gebotes mit Hilfe seines kategorischen Imperativs ist alles andere als ein Konkurrenzunternehmen zum Christentum. Es ist eher schon der Versuch, dessen Botschaft vor Mißverständnissen und gedankenloser Routine zu schützen.

Sicher kann diese allen Zeitbedingungen entzogene moralische Grundeinsicht in verschiedenen kulturellen, geschichtlichen oder biographischen Konstellationen die unterschiedlichsten Konsequenzen haben. Ein ganz ähnlich gelagerter Satz z. B. wie der des Publilius Syrus

<sup>31</sup> Vgl. George Samuel Albert MELLIN, *Marginalien und Register zu Kants Kritik der Erkenntnißvermögen. Zur Erleichterung und Beförderung einer Vernunftkenntniß der critischen Philosophie*, Teil 2: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Critik der practischen Vernunft und Urtheilskraft*, Züllichau 1795 (Neudruck u. a.: Brüssel 1969), 8. Mellin verweist zu diesem Abschnitt ausdrücklich auf *Matth.* 22, 39 (und 5, 44).

„Homo, qui in homine calamitoso est misericors, meminit suo“<sup>32</sup>, „Ein Mensch, der gegenüber einem Menschen in Not Mitleid übt, vergewärtigt sich nur seine eigene (mögliche) Situation“, hatte in der antiken Sklavengesellschaft gewiß eine andere Bedeutung als in der modernen Industriegesellschaft. Schließlich ist es ja Kant selbst gewesen, der die Idee einer „*moralischen Geographie*“ entwickelt hat, „in der von den verschiedenen Sitten und Charakteren der Menschen nach den verschiedenen Gegenden geredet wird“ (IX 164).<sup>33</sup> Für die berechtigten Anliegen des Relativismus ist da Platz genug. In ihrem unantastbaren Kern aber sagt uns die praktische Vernunft bzw. die Stimme unseres Gewissens, jenseits alles Entstehens und Vergehens mit seinen Zeitbedingungen, immer dasselbe. In diesem Sinne „gebietet“ die Vernunft quer zu aller Zeit, daß die objektive „sittliche Vorschrift“ „zugleich meine Maxime ist“ (B 856; III 536), d.h. die subjektive Regel meines Verhaltens. Eben diese Zeitlosigkeit der praktischen Vernunft aber zeigt zugleich, daß der Mensch sehr viel tiefer gebaut ist, als es die Vermesungsdirigenten unseres Jahrhunderts auch nur ahnen.

Zur Freiheit des Menschen gehört nun aber auch die abgründige Möglichkeit, sich der sittlichen Vorschrift seiner eigenen praktischen Vernunft, so unmißverständlich sie auch sein mag, zu verweigern und sich statt dessen eine ganz andere, ja geradezu entgegengesetzte Grundmaxime zu machen. Er kann den Anderen auch als bloßes Mittel zur Verfolgung seiner eigenen Ziele benutzen, anstatt ihn zugleich um seiner selbst willen zu respektieren. Auch diese entgegengesetzte Grundmaxime kennt die unterschiedlichsten Formulierungen: ‚Jeder ist sich selbst der Nächste‘; ‚Jeder muß selber zusehen, wo er bleibt‘; ‚Um mich kümmert sich ja auch keiner‘ usw. Weniger ichbezogen (aber moralisch auch nicht viel besser) kann die Maxime auch lauten: ‚Ich muß zunächst einmal zusehen, daß ich meine eigene Familie, Firma, Ordensgemeinschaft, Partei, mein Krankenhaus, Bistum, Regiment, Volk usw. über die Runden bringe‘. Zum bloßen Mittel wird der Andere, sofern

---

<sup>32</sup> Die Sprüche des Publilius Syrus. Lateinisch-Deutsch, hrsg. von Hermann Beckby, München 1969, 30.

<sup>33</sup> Vgl. M.[agister] Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766: „Die *zweite* Abtheilung [=die moralische Geographie] betrachtet den *Menschen* nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urtheile vom Menschen fällen kann, und wo die unter einander und mit dem moralischen Zustände älterer Zeiten geschehene Vergleichung uns eine große Karte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt“ (II 312 f.).

er nicht zu der betreffenden Gemeinschaft dazugehört, auch hier. In allen diesen Maximen widersetzt sich der Mensch seiner eigenen moralischen Einsicht in das, was das Personsein des Anderen uns abverlangt. In diesem Sinne schreibt Kant in seiner Religionsschrift: „Der Satz: der Mensch ist *böse*, kann [...] nichts anders sagen wollen als: er ist sich des moralischen Gesetzes bewußt und hat doch die (gelegenheitliche) Abweichung von demselben in seine Maxime aufgenommen“ (VI 32). Auch diese „Abweichung“ oder Verweigerung geschieht, wo es um die Wahl der Grundmaxime geht, jenseits aller Zeitbedingungen. Wenige Seiten später bezeichnet Kant die Entscheidung für die „oberste Maxime der freien Willkür“ denn auch als „intelligibele That“ (VI 39) des Menschen. Die Grundentscheidung zwischen Maximen der Rücksicht und Maximen der Rücksichtslosigkeit geschieht nicht morgens um 8.35 Uhr, so wie sich auch die vom Gewissen geforderte Umkehr des Einzelnen, die Metanoia, das Herzstück aller Religion, ohne das Religiosität zur Beliebigkeit verkommt, jenseits aller Zeitbedingungen vollzieht.

„Rücksichtslos“ war eines der Lieblingswörter Hitlers. In seiner Gestalt wird jedoch nur in exemplarischer (ich fürchte: keinesfalls einmaliger) Weise sichtbar, welches Potential des Bösen in den Maximen der Rücksichtslosigkeit enthalten ist, die jeden Einzelnen in Versuchung führen, sich der Stimme seines Gewissens zu widersetzen. Man braucht gar nicht an Plätze wie Auschwitz, Dresden oder Srebrenica zu erinnern, sondern nur die eigenen Grundmaximen, soweit das uns Menschen möglich ist, zu erforschen, um vor dem Abgrund des Bösen zu erschrecken, der jeden Menschen bedroht. Kant hat gewußt, warum er allen Stimmungen seines Zeitalters zum Trotz so entschieden an dem Gedanken des „radicalen Bösen in der menschlichen Natur“ (VI 19) festgehalten hat. Und er wird nicht müde, die Abgründe der Freiheit zu betonen. Sie ist der „innere Wert der Welt“, aber sie ist auch „das Schrecklichste, was nur sein kann“.<sup>34</sup>

Der Begriff der Rücksicht, mit dessen Hilfe hier, einen Steinwurf weit vom Wortlaut der Texte entfernt, die Grundintention der Kantischen Ethik verdeutlicht werden soll, meint nicht die kühl kalkulierende pragmatische Rücksicht des Verstandes, der „Weltklugheit“ (IV 416), die auf noble Weise an den eigenen Vorteil denkt. In diesem Sinne kann man auf Bündnispartner und deren Verletzlichkeiten Rücksicht nehmen,

<sup>34</sup> Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von Paul MENZER, Berlin 1924, 151 f. Wegen der Editionsprobleme des entsprechenden Bandes der Akademie-Ausgabe wird hier nach wie vor nach der Ausgabe von 1924 zitiert; vgl. XXVII 344.

auf Geschäftsfreunde, Kollegen, Kunden, Wähler usw. Das alles ist nichts Ehrenrühiges, au contraire. Aber es ist eine Sache der pragmatischen Anthropologie und nicht der Moral. Es ist nicht jene interesselose Rücksicht der praktischen Vernunft, die den Menschen um seiner selbst willen im Blick hat und deshalb den eigenen Vorteil notfalls beiseite läßt. Eben sie ist das Elixier einer menschlichen Welt. Eine Welt dagegen, in der jeder in jedem nur noch ein Mittel zur Verfolgung seiner eigenen Absichten sieht, der Arzt im Leidenden, im Patienten, der Politiker im Bürger, der Anwalt im Klienten, der Liebhaber im Liebenden – eine solche Welt wäre, nein ist eine Welt des universellen Mißtrauens, der Kälte, der Unbarmherzigkeit, ja sie ist ein Abglanz der Hölle. Wo wir sie, blind für die Folgen unseres Tuns, durch unsere stillschweigenden Verhaltensregeln selbst heraufbeschwören, können wir wenigstens sagen, wir haben die Hölle durch die freie Wahl unserer Maximen selbst geschaffen. In der zweiten Bitte des Vaterunsers beten wir darum, daß diese Welt nie definitive Gestalt annehme, weder in uns noch um uns herum.<sup>35</sup> Mit der Frage, ja „Antinomie“ (VI 116), ob der Mensch jenen Wechsel der Maximen, den die sittliche Einsicht ihm abverlangt, jene Metanoia, aus eigener Kraft zu leisten vermag oder ob er dazu auf so etwas wie Gnade und Offenbarung angewiesen ist, hat sich Kant sein Leben lang herumgequält.<sup>36</sup> Welcher nachdenkliche Mensch täte es nicht?

## VII. Die Auflösung der Freiheitsantinomie

Die Auflösung der Freiheitsantinomie mit ihrer Versöhnung von Determinismus und Freiheit ergibt sich aus den skizzierten Überlegungen fast schon wie von selbst. Der eigentliche Ort der freien Entscheidung und der eigentliche Schauplatz der ethischen Konflikte sind nicht etwa die einzelnen Handlungen des Menschen, sondern eben jene obersten Maximen, von denen er sich jenseits aller Zeitbedingungen im Guten wie im Bösen in seinem Handeln leiten läßt. Diese Maximen brechen

<sup>35</sup> Vgl. VI 195 und 101.

<sup>36</sup> Vgl. Eine Vorlesung Kants über Ethik, a. a. O. 79 f.: „Alle alten Philosophen forderten vom Menschen nichts mehr, als was seine Natur leisten konnte, daher hatte ihr Gesetz keine Reinigkeit.“ „Seit der Zeit des Evangelii ist nun die völlige Reinigkeit und Heiligkeit des moralischen Gesetzes eingesehen, ob es gleich in unserer Vernunft liegt. Das Gesetz muß [=darf] nicht nachsichtig, sondern die größte Reinigkeit und Heiligkeit muß darin gezeigt werden, und wir müssen wegen unserer Schwäche den göttlichen Beistand erwarten, daß er uns dem heiligen Gesetze ein Genüge zu leisten geschickt mache, und das, was der Reinigkeit unserer Handlungen fehlt, ersetze“ (XXVII 294).



nicht an irgendeiner Stelle in den Naturzusammenhang ein, sondern färben die vorgegebene Kausalkette als ganze.<sup>37</sup> Eine und dieselbe Temperamenteigenschaft wie z. B. die Kaltblütigkeit kann sich je nach Maxime zu unerschrockener Gerechtigkeit oder zu eiskalter Kriminalität entwickeln. In diesem Sinne heißt es in der *Kritik der praktischen Vernunft*: „das *Sinnenleben* hat in Ansehung des *intelligibelen* Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens“ und ist „blos Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht, (von dem Charakter)“ (V 99). Kants Ethik ist Gesinnungsethik, weil nur die Gesinnung in die Freiheit des Menschen gestellt ist. Der Mensch ist für seine Handlungen nur deshalb verantwortlich, weil er für die obersten Maximen seines Handelns (seine Gesinnung) Verantwortung trägt. Er hat nicht die Freiheit, den Naturzusammenhang, in den er gestellt ist, an dieser oder jener Stelle zu durchbrechen, aber er hat die Freiheit, ihn als ganzen so oder so ein Stück weit zu formen. In der Sprache der Stoa formuliert: Die Freiheit des Menschen bezeugt sich in der Art und Weise, wie er mit seinem Schicksal umgeht. Deshalb lassen Sie mich mit einer Anmerkung Kants zur Freiheitsantinomie schließen, die vielleicht, bewußt oder unbewußt, an *Matth.* 7, 1 anknüpft und zu dem Nachdenklichsten und Menschlichsten zählt, was in der deutschen Philosophie geschrieben worden ist: „Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten“ (B 579; III 373). Kants Beharren auf der Unerkennbarkeit der Dinge an sich gewinnt erst an dieser Stelle seinen vollen anthropologischen Ernst.

<sup>37</sup> Es geht also gerade nicht, wie RÖTTGES (a. a. O. 46 f.) meint, um eine „Einordnung [des intelligiblen Charakters] als Ursache [...] in die Zeitreihe“, sondern um die Formung der Zeitreihe als ganzer durch unsere obersten Maximen.

## Die „Verstockung“ Israels nach Röm 9–11

Juden hören es nicht gern, wenn Christen von einer „Verstockung“ der Juden sprechen. Aber der Apostel Paulus, selber aus dem Judentum kommend, spricht von ihr, und war zweimal in den Kapiteln 9–11 seines Briefs an die Römer, in denen es um die Frage nach dem Endheil der Juden geht: „die übrigen aber wurden verstockt“ (11, 7b); „eine teilweise Verstockung ist dem Israel widerfahren“ (11, 27c), d. h. nicht dem ganzen Israel, nicht allen Juden, vielmehr einem „Teil“ derselben (πῶροςις ἀπὸ μέρους), nämlich dem Evangelium gegenüber, das der Apostel auch in den jüdischen Synagogen verkündet, wobei er zu seinem Leidwesen erfahren muß, daß ein Großteil der Judenschaft seine Verkündigung ablehnt, ihr gegenüber „verstockt“ bleibt. Die passivische Formulierung „sie wurden verstockt“ sowohl als auch jene „eine teilweise Verstockung widerfuhr (γέγονεν) dem Israel“ klingen eigenartig, als ob sich hinter ihnen ein Rätsel, um nicht zu sagen, ein Geheimnis verbergen würde, das mit Gott selber zu tun hat, was nach Röm 9–11 der Fall zu sein scheint. Dem gilt es nachzugehen.

Sucht man nach der „semantischen Achse“ von Röm 9–11, um die sich alles dreht, was ich in einem anderen Zusammenhang getan habe<sup>1</sup>, so stößt man auf sie in 9, 18, resümierend gesprochen mit Blick auf den Auszugspharao (vgl. 9, 17): „Folglich also: wessen er will, (dessen) erbarmt er sich, wen er will, (den) verhärtet (verstockt) er.“ Ist sein „Wollen“ (zweimaliges θέλει) also das Wollen eines Willkürgottes? Ist sein Handeln nicht ungerecht? Paulus spürt das selber, wie aus dem Abschnitt 9, 14–21 hervorgeht: „Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Keineswegs! ... Mensch, wer bist du denn, daß du Gott Vorhaltungen machst? Wird denn das Werk zu seinem Schöpfer sagen: Was hast du mich so gemacht? Oder hat nicht der Töpfer freie Macht über den Ton, aus ein und derselben Masse das eine zu einem Gefäß zu ehrenvollem (Gebrauch) zu machen und das andere zu unansehnlichem?“ Das klingt prädestinatorisch<sup>2</sup> und hat bereits mit dem rätselhaften Phänomen „Verstockung“ Israels dem Evangelium gegenüber zu tun: Warum neh-

<sup>1</sup> Vgl. F. MUSSNER, Israels „Verstockung“ und Rettung nach Röm 9–11, in: DERS., Die Kraft der Wurzel. Judentum – Jesus – Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1989) 39–54 (46–48).

<sup>2</sup> Vgl. dazu B. MAYER, Unter Gottes Heilsratschluß. Prädestinationsaussagen bei Paulus (fzb 15) (Würzburg 1974) 167–214 (zu Röm 9, 1–24); G. RÖHSER, Prädestination und Verstockung. Untersuchungen zur frühjüdischen, paulini-

men Juden, nämlich die Judenchristen, das Evangelium an, während „die übrigen verstockt wurden“? Aber da ist es wie im Fall der beiden Frauen Sara und Rebekka: an ihnen zeigte sich exemplarisch, daß „nicht die Kinder des Fleisches Kinder Gottes sind, vielmehr werden die Kinder der Verheißung als Same (der den Heilsseggen weiterträgt) anerkannt“ (9, 8). Warum ist das so? Der Apostel antwortet: „damit Gottes erwählender Vorsatz (ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ) bleibe, nicht aus Werken, vielmehr aus dem Rufenden ...“ (9, 11b.12a). Die Präpositionalphrase κατ' ἐκλογὴν qualifiziert den „Vorsatz“ Gottes als einen, der aus seiner freien und souveränen „Wahl“ hervorgeht und nach Röm 9–11 sein Handeln sowohl an seinem erwählten Volk Israel als auch an den Heiden bestimmt. Der ewige „Vorsatz gemäß Wahl“ bestimmt die „Logik“ seines Handelns an Israel und an den Heiden, die sich nicht mit der Logik der Sterblichen deckt<sup>3</sup>. Sein „Vorsatz gemäß Wahl“ bestimmt auch, daß es in der „Jetzt-Zeit“ einen „Rest gemäß Gnadenwahl“ unter den Juden gibt, der das Evangelium annimmt, nämlich die Judenchristen, während „die übrigen“, ebenfalls nach dem rational nicht ergründbaren „Vorsatz gemäß Wahl“, „verstockt wurden“: *Passivum divinum ἐπωρώθησαν*. Daß es sich um ein solches handelt, geht eindeutig aus der unmittelbaren Fortsetzung im Text des Briefs hervor mit den Schriftzitaten aus Deut 29, 3 und Jes 6, 9. 10, eingeführt vom Apostel mit der Formel καθάπερ γέγραπται „wie, weil geschrieben steht ...“): „es gab ihnen [den Verstockten] *Gott* einen Geist des Tiefschlafes, Augen zum Nicht-Sehen und Ohren zum Nicht-Hören, bis zum heutigen Tag“, fortfahrend mit Ps 69, 23f und Ps 35, 8, eingeführt mit „und David sagt“: „Es werde ihnen ihr Tisch (τράπεζα) zur Schlinge und zum (Jagd-)Netz und zur Verführung (σκάνδαλον) und zur Vergeltung, verfinstert sollen werden ihre Augen zum Nicht-Sehen, und ihren Rücken beuge immerzu!“ Am besten versteht man das Lexem „Tisch“ mit E. Käsemann kultisch<sup>4</sup>: „Gerade der Kult als Repräsentation jüdischer Frömmigkeit veranlaßt die Verblendung Israels und seinen Fall“, er wird ihnen zur „Verführung“, so daß Israel das Evangelium nicht zu hören vermag. Sein Rücken ist so sehr gebeugt, daß seine Augen am Boden haften bleiben und nicht nach

schen und johanneischen Theologie (TANZ 14) (Tübingen/Basel 1994), hier besonders 40–62: „Verstockung durch Gott“ im Alten Testament; 113–176: Röm 9–11.

<sup>3</sup> Dazu F. MUSSNER, Israel in der „Logik“ Gottes nach Röm 9–11 und im Denkgebirge Hegels, in: W. M. NEID/F. HARTL (Hg.), Person und Funktion (Festschrift zum Gedenken an Jakob Hommes) (Regensburg 1998) 63–78.

<sup>4</sup> E. KÄSEMAN, An die Römer (HNT 8a) (Tübingen 1973) 289.

vorne, zum Licht des Evangeliums, zu sehen vermögen. In dem Deut-Zitat „es gab ihnen Gott einen Geist des Tiefschlafes“ (so daß sie den Anbruch des messianischen Tages in Jesus verschlafen) ist „Gott“ das Subjekt, um das man nicht herumkommt, wie ebenso wenig um die Imperative γενηθήτω, σκοτισθήτωσαν und σύγκαμψον im Psalm-Zitat in 11, 9f. Das alles läßt erkennen, so anstößig und seltsam es klingen mag: Gott selber hat die „Verstockung“ Israels dem Evangelium gegenüber verfügt! Warum? Man könnte zunächst an die Schwerhörigkeit und an den Unverstand Israels gegenüber der Botschaft der christlichen Missionare, die „im Wort Christi“ gründet, denken, von der in 10, 16–19 die Rede ist und wofür Israel mit „Verstockung“ bestraft würde, dieses „ungehorsame und widerspenstige Volk“ (vgl. 10, 21). Aber in der unmittelbaren Fortsetzung der „Verstockungs“-Texte von 11, 7ff fragt der Apostel: „Sind sie gestrauchelt (da ihr Rücken gebeugt ist), damit sie hinfallen?“ (und nicht mehr aufkönnen, vielmehr für immer liegenbleiben). Er antwortet spontan: μὴ γένοιτο! „Auf keinen Fall!“, „vielmehr (kommt) durch ihren Fehltritt (τῷ αὐτῶν παραπτώματι) das Heil den Heiden zugute“ (11, 11). Der von Gott gebeugte Rücken des „verstockten“ Israels läßt dieses einen „Fehltritt“ tun, der aber vom Apostel nicht als Strafe für die „Verstockung“ verstanden ist, vielmehr zum Anlaß für intensive Heidenmission wird<sup>5</sup>.

Damit ist durch diesen „Fehltritt“ ein Zweifaches erreicht; es ergibt sich nämlich eine doppelte Konsequenz. Einmal eine faktische: Die christliche Mission mit ihrer Botschaft vom Christusheil wendet sich nun den Heiden zu. Zum zweiten eine logischkausale Konsequenz, die häufig übersehen wird: Der „Fehltritt“ hat zur Folge, daß es den Juden neben der Kirche bis heute gibt! Hätten die Juden seinerzeit in ihrer Gesamtheit das Evangelium angenommen, gäbe es die Juden *als Juden* nicht mehr; sie wären aus der Menschheitsgeschichte verschwunden. Dies hat Gott selber mit der von ihm verfügten „Verstockung“ Israels dem Evangelium gegenüber verhindert. Nach seinem geheimnisvollen Willen *muß* der Jude neben der Kirche und neben den übrigen Menschen und Religionen *als Jude* bleiben<sup>6</sup>, auch wenn er immer wieder

<sup>5</sup> παράπτωμα ist mit „Fehltritt“ zu übersetzen, nicht mit „Sünde“. Das verlangt der kontextliche Metaphernzusammenhang (gebeugter Rücken!), der für semantische Entscheidungen maßgebend ist.

<sup>6</sup> Vgl. dazu F. MUSSNER, Warum muß es den Juden post Christum noch geben? Reflexionen im Anschluß an Röm 9–11, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1991) 51–59. „Die jüdische Geschichte ist, aller weltlichen Geschichte zum Trotz, Geschichte dieses Rests, von dem immer das Wort des Propheten gilt, daß er ‚bleiben wird‘“ (F. ROSENZWEIG, Der Stern der Erlösung, Haag 1976, 450). Darum auch



durch Assimilation diesem „Schicksal“ zu entkommen versucht, was sich bis zu dem eigenartigen Phänomen des jüdischen „Selbsthasses“ steigern kann. Zudem ist der „verstockte“ Jude „der eschatologische Vorbehalt“ in Person. Er erinnert durch seine Existenz ja immerzu daran, daß die Welt noch nicht als ganze erlöst ist. Es bleibt da ein großer „Verheißungsüberschuss“. Es gibt in der Welt ja noch keineswegs den von den Propheten Israels für die messianische Heilszeit angesagten Schalom für alle Völker und die ebenfalls von ihnen angesagte soziale Gerechtigkeit für alle Armen, Unterdrückten und Hungernden in der Welt, was Juden veranlaßt, zu sagen: Er (Jesus von Nazareth) war und ist nicht der verheißene Messias! Und gäbe es überhaupt die Kirche ohne die „Verstockung“ Israels? Vermutlich nicht. Die Heilsgeschichte und überhaupt die Menschheitsgeschichte wären anders verlaufen, wenn wir auch nicht wissen, wie „anders“. Nach dem Willen Gottes muß das jüdische Volk eine Sonderexistenz neben den Völkern führen, ob es das will oder nicht. So war es schon in der Zeit vor Christus. Schon immer war Israel aufgrund seiner urtümlichen Erwählung ein Sondervolk neben den Völkern und bleibt es auch nach Christi Ankunft in der Welt. Schon der Seher Bileam konstatiert: „Dort, ein Volk, es wohnt für sich, es zählt sich nicht zu den Völkern“ (Num 23, 9). Und der Prophet Ezechiel ermahnt sein Volk in der Verbannung in Babylon: „Niemals soll geschehen, was euch eingefallen ist, als ihr sagtet: Wir wollen wie die anderen Völker sein, wie die Völkerstämme in anderen Ländern, und wir wollen Holz und Steine verehren“ (Ez 20, 32). Gott erlaubt es den Juden nicht, ein Volk wie die anderen Völker zu sein. Aber damit ist der Jude auch der lebendige Zeuge für die Konkretheit der Heilsgeschichte; sie bewegt sich nicht im luftleeren Raum. Die Welt

---

ist die „Judenmission“ eine frag-würdige Angelegenheit. Sie parallelisiert die Heiden mit dem Volk Israel, den Juden, und scheitert an der von Gott selber gewollten und verfügten dauernden Sonderexistenz der Juden, was freilich nicht heißt, daß die Christen nicht auch dem Juden gegenüber „stets bereit (sein müssen) zur Antwort jedem gegenüber, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3, 15). Vgl. zur bleibenden Existenz des Juden als Juden auch die profunden Überlegungen W. THÜSINGS in seinem Werk „Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus. Grundlegung einer Theologie des Neuen Testaments“, Bd. III (Münster 1999) 252–257 („Die fortdauernde Existenz Israels und das eschatologische Geschehen der Gottesherrschaft“). „Gott hat seinem Volk Israel (trotz der Zerstörung des Tempels und trotz der fortdauernden Ablehnung Jesu Christi) die Wahrung seiner Identität und damit das Fortdauern ermöglicht“ (ebd. 256). „Ich (JHWH) bleibe derselbe, so alt ihr auch werdet, bis ihr grau werdet, will ich euch tragen. Ich habe es getan, und ich werde euch weiterhin tragen, ich werde euch schleppen und retten“ (Jes 46, 4).

stößt weltweit auf den Juden. Seine Sonderexistenz ist sogar mit ein Grund für den weltweiten Antisemitismus<sup>7</sup>. Der Jude fällt aus dem Rahmen des „Allgemeinen“, was z. B. den großen Philosophen Hegel störte<sup>8</sup>. Impliziert die Sonderexistenz der Juden auch einen „Sonderweg“ zum Heil? Diese Frage wird uns noch beschäftigen müssen.

Zunächst wenden wir uns dem Abschnitt Röm 11, 25ff zu, in dem der Apostel von einem „Geheimnis“ (μυστήριον) spricht. Worauf bezieht sich „dieses Mysterium“<sup>9</sup>? Primär auf die „teilweise Verstockung“, die Israel widerfahren ist (vgl. 11, 25). Auch auf den weiteren Text? Doch zuvor die Frage: Wie läßt sich der Begriff „Mysterium“ in Röm 11, 25 näher qualifizieren? Ist es ein Kult- oder ein Offenbarungs-(Lehr-)Mysterium? Schaut man auf den unmittelbaren Kontext, so begegnen in ihm zwei gnoseologische Lexeme: ἀγνοεῖν und φρόνιμοι. Der Apostel will seine „Brüder“ in Rom nicht „in Unkenntnis“ lassen, damit sie sich nicht auf ihre eigene Einsicht (ἐν ἑαυτοῖς) verlassen, nämlich was das Endheil Israels wegen seiner Verstockung dem Evangelium gegenüber angeht. Vermutlich hat sich die römische Christengemeinde, bestehend weithin aus Heidenchristen, darüber Gedanken gemacht und zwar in der Richtung: Die verstockten Juden sind wegen ihrer Verstockung dem Evangelium gegenüber vor Gott für immer verloren; Gott hat sie verstoßen. Paulus klärt sie auf und gibt ihnen ein „Mysterium“ bekannt, das Offenbarungscharakter besitzt, damit sie sich nicht weiter falschen Ansichten über das Geschick der Juden vor Gott hingeben: „Eine teilweise Verstockung ist dem Israel (den Juden) widerfahren“, die aber nicht immer und ewig dauert, sondern nur so lange, „bis die (von Gott vorherbestimmte) Vollzahl der Heiden eingegangen ist“ (sc. in das messianische Reich o.ä.). Es handelt sich also bei „diesem Mysterium“ eindeutig um ein Offenbarungsmysterium<sup>10</sup>, mit dessen Hilfe die römische Christengemeinde vom Apostel belehrt wird, wobei ihm der Inhalt „dieses Mysteriums“ sehr wahrscheinlich selber geoffen-

<sup>7</sup> Der jüdische Historiker Jacob KATZ bemerkt in seinem kenntnisreichen Werk „Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933“ (München 1989): „Völlig abgesehen von der Frage der Verantwortlichkeit halte ich die Gegenwart der einzigartigen jüdischen Gemeinschaft unter anderen Völkern in der Tat für den Anreiz zur Feindschaft gegen sie“ (324).

<sup>8</sup> S. dazu Anm. 3.

<sup>9</sup> Vgl. dazu auch die gelehrte Dissertation von W. KELLER, Gottes Treue – Israels Heil. Röm 11, 25–27 – Die These vom „Sonderweg“ in der Diskussion (SBB 40) (Stuttgart 1998). Rezension von mir in ThRev 95 (1999) 126f.

<sup>10</sup> Solche Offenbarungs-(Lehr-)Mysterien finden sich in großer Zahl in den Qumranschriften; vgl. dazu etwa O. BETZ, Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte (WUNT 6) (Tübingen 1960).

bart wurde. Diese Annahme liegt näher als jene, der Apostel habe ihn durch Reflexion über bestimmte Schriftaussagen erkannt (z. B. 1 Sam 12, 22; Ps 94, 14: „Der Herr wird sein Volk nicht verstoßen und niemals sein Erbe verlassen“; Jes 45, 17: „Israel aber wird vom Herrn gerettet, wird für immer errettet“; Bar 4, 29). Paulus hätte sich in diesem Fall doch wohl ausdrücklich auf die Schrift berufen, wie er es sonst im Römerbrief tut.

Wie weit aber reicht die aufklärende Belehrung durch den Apostel? Ganz offensichtlich gehören auch seine folgenden Ausführungen zu dem offenbarenden Lehrmysterium, also die Verse 26 und 27. Sein Inhalt: Rettung *ganz* Israels durch den Parusiechristus; Wegnahme der „Gottlosigkeiten (Sünden) von Jakob“, d. h. von den Juden; Bleibendheit des „Bundes“, den Gott einst mit den Vätern Israels geschlossen hat, der sich aber jetzt als Sündenvergebungsbund zeigt („wenn ich hinwegnehme ihre Sünden“)<sup>11</sup>. Das alles gehört zu dem offenbarenden Lehrmysterium, das der Apostel der römischen Christengemeinde bekanntgibt. Dabei bildet zweifellos seinen wichtigsten Bestandteil der Satz: „Ganz Israel wird gerettet werden“, wobei der Ton auf „ganz“ liegt. Ist der „Rest“, bezogen auf die Judenchristen, die das Evangelium annehmen, gemäß Röm 11, 5 schon gerettet, so wird am Ende der verstockte „Teil“ Israels, der Jesus und das Evangelium ablehnt, durch den „Rettenden aus Sion“, den Parusiechristus, *sola gratia* „gerettet werden“, d. h. das eschatologische Heil erlangen, also nicht durch eine Massenbekehrung der Juden vor der Parusie, wie manche Exegeten annehmen, vielmehr durch die den Unglauben Israels gegenüber dem Evangelium besiegende, überwältigende Schau des Parusiechristus<sup>12</sup>, vergleichbar der Schau des himmlischen Christus, die dem Apostel Paulus vor Damaskus geschenkt wurde, und die ihn das Evangelium als alle und allein rettende „Macht“ erkennen ließ (vgl. dazu Röm 3, 21–31)<sup>13</sup>. Gott wird *ganz* Israel durch seinen Christus (*solo Christo*) retten,

<sup>11</sup> Dazu Näheres bei F. MUSSNER, Gottes „Bund“ mit Israel nach Röm 11, 27, in: H. Frankemölle (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172) (Freiburg/Basel/Wien 1998) 157–170.

<sup>12</sup> Vgl. dazu W. KELLER, Gottes Treue – Israels Heil (s. Anm. 9) 279f. Jesus selbst sagt nach Mt 23, 39 an, daß ihn seine Volksgenossen „von jetzt an nicht (mehr) *sehen*, bis ihr sprecht: ‚Gepriesen (sei) der im Namen des Herrn Kommende!‘“. Den Parusiechristus werden sie *sehen* und ihn begrüßen, nämlich als ihren Erlöser und Messias, und zwar wird ihn *ganz* Israel sehen, in seiner diachronen Erstreckung, da ja mit der Parusie die Auferweckung der Toten verbunden ist. Diese Schau überwältigt die *ἀπιστία* (Röm 11, 23) Israels und offenbart zugleich die nie von Gott gekündigte Bleibendheit seines Bundes mit Israel.

trotz seiner „Verstockung“ und Gegnerschaft dem Evangelium gegenüber, weil die Juden „entsprechend der (urtümlichen) Wahl (bleibende) Geliebte (Gottes) um der Väter willen“ sind (Röm 11, 28), „denn unreuig (sind) die Gnadengaben und der Ruf Gottes“ (11, 29), der einst an die Väter Israels ergangen ist. Gott bleibt seinen Verheißungen treu, er bereut es nie, daß er sie gegeben hat, und diese seine Treue (vgl. zu ihr etwa die Pss 89 und 98!) zeigt sich besonders in der Rettung *ganz* Israels am Ende der Tage: ein reines Gnadengeschehen. Deshalb muß und darf man mit dem Blick auf diese Rettung ganz Israels von einem „Sonderweg“ in der Heilsgewährung an die Juden sprechen, die nur scheinbar am rettenden Evangelium vorbeiführt, zu dem ja nach Paulus gerade auch die „Übermacht“ (περισσεία) der Gnade gehört, die stärker ist als die Sünde und die am Ende bei der Parusie des Herrn auch die „Verstockung“ Israels aufzuheben vermag<sup>14</sup>. Wenn der Grundgedanke des Römerbriefs der ist: Heil für *alle*<sup>15</sup>, so scheint Gott dieses Ziel infolge der „Verstockung“ Israels dem Evangelium gegenüber nicht zu erreichen. Er erreicht es doch; er erbarmt sich *aller* (Röm 11, 32), der Heiden sowohl als auch der „verstockten“ Juden. Gottes letztes Wort in der Geschichte lautet *ἐλεος*, Erbarmen. Was das Endheil Israels angeht, so ist auch dieses ein Werk der Barmherzigkeit Gottes, nicht abhängig von den *ἔργα τοῦ νόμου*, den Werken der Tora, was den „verstockten“ Juden nicht einleuchtet und nicht einleuchten kann, weil Gott

<sup>13</sup> Paulus interpretiert sein Damaskus-Erlebnis ausdrücklich als eine Schau: „habe ich nicht Jesus, unseren Herrn, *gesehen*?“ (1 Kor 9, 1). Insofern ist der Apostel das Paradigma für die endzeitliche Rettung Israels durch die Schau des in der Öffentlichkeit der Welt erscheinenden Parusiechristus. Vgl. dazu auch O. HOFIUS, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Römer 9–11, in: ZThK 83 (1986) 297–324 (320: Paulus als Paradigma für Verstockung und Rettung Israels). Das Parusieereignis ist überhaupt mit einer Schau verbunden: „Und dann werden sie (die Menschen) *sehen* den Menschensohn kommend auf Wolken mit viel Macht und Herrlichkeit“ (Mk 13, 26). Vgl. auch Joh 19, 37; Apk 1, 7: „Siehe, er kommt mit den Wolken und *sehen* wird ihn jedes Auge ...“.

<sup>14</sup> Vgl. dazu M. THEOBALD, Die überströmende Gnade. Studien zu einem paulinischen Motivfeld (fzb 22) (Würzburg 1982), bes. 129–166 („Gottes Reichtum und der Fall Israels“). Nach Th. ist die Berufung des Apostels „als Ursprungserfahrung der *περισσεία*“ zu verstehen (ebd. 341). Vgl. darüber hinaus THEOBALDS gründlichen Aufsatz: Der „strittige Punkt“ (Rhet. a. Her. I, 26) im Diskurs des Römerbriefs. Die *propositio* 1, 16f und das Mysterium der Errettung ganz Israels, in: R. Kampling (Hg.), „Nun steht aber diese Sache im Evangelium ...“. Zur Frage nach den Anfängen des christlichen Antijudaismus (Paderborn u. a. 1999) 183–228.

<sup>15</sup> F. MUSSNER, Heil für alle. Der Grundgedanke des Römerbriefs, in: DERS., Dieses Geschlecht wird nicht vergehen (s. Anm. 6) 29–38.



selber ihnen „einen Geist des Tiefschlafes gab“. Auch Israel wird sola gratia „gerechtfertigt“. „Wie unerforschlich sind seine Entscheidungen und wie unergründlich seine Wege! Denn wer hat den Gedanken (die Logik) des Herrn erkannt; oder wer wurde sein Ratgeber?“ (Röm 11, 33b.34). Niemand! Kein Sterblicher<sup>16</sup>!

---

<sup>16</sup> Die „Verstockung“ Israels ist übrigens nicht nur ein Thema des Paulus in Röm 9–11, sondern auch bei den Synoptikern, wenn nicht schon bei Jesus selbst; vgl. dazu J. GNILKA, Die Verstockung Israels. Isaias 6, 9–10 in der Theologie der Synoptiker (StANT III) (München 1961); zu Jes 6, 9–10 speziell auch R. KILIAN, Der Verstockungsauftrag Jesajas, in: H.-J. FABRY (Hg.), Bausteine biblischer Theologie (Festschrift f. G. J. Botterweck) (BBB 50) (Köln/Bonn 1977) 209–225; LEHNERT, V. A., Die Provokation Israels. Die paradoxe Funktion von Jes 6, 9–10 bei Markus und Lukas. Ein textpragmatischer Versuch im Kontext gegenwärtiger Rezeptionsästhetik und Lesetheorie (NTDH 25) (Neukirchen-Vluyn 1999). Aber auch ein Thema im Joh-Evangelium; Joh 12, 39: „deshalb konnten sie (die Juden) nicht glauben“ (mit begründendem Bezug auf Jes 6, 9f); dazu R. KÜSCHELM, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12, 35–50 (BBB 76) (Frankfurt a. M. 1990).

## Das hohepriesterliche Gebet Jesu

*Exegetisch-theologische Beobachtungen zu Joh 17, 1–26*

Jesu fürbittendes Gebet in Joh 17, 1–26<sup>1</sup>, das Abschiedsgebet des Scheidenden als Abschluß der joh Abschiedsrede<sup>2</sup>, gehört zu den dichtesten und reifsten Texten joh Theologie. U. Wilckens z. B. deutet Joh 17 mit dem Prolog 1, 1–18 als „Scharniere“ der Gesamtkomposition des JohEv.<sup>3</sup> Gleichwohl stellen sich dem schnellen Zugriff und Verstehen dieses feierlich stilisierten Gebetes Jesu, dem längsten in den vier Evangelien, Widerstände entgegen. In der Johannesforschung finden sich teils erheblich divergierende literarkritische und inhaltliche Urteile zum Abschiedsgebet Jesu in Joh 17 – ein Kapitel des JohEv zudem, das oft

<sup>1</sup> Zur Auslegung von 17, 1–26 vgl.: R. SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium (HThK IV/3), Freiburg i. Br. (1975) <sup>6</sup>1992, 189–245.478f; W. THÜSING, Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu (Johannes 17), Münster (1962) <sup>2</sup>1975; DERS., Die Bitten des johanneischen Jesus in dem Gebet Joh 17 und die Intentionen Jesu von Nazaret (1977), in: DERS., Studien zur neutestamentlichen Theologie (WUNT 82), hg. v. TH. SÖDING, Tübingen 1995, 265–294; DERS., Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (NTA 21), Münster (1959) <sup>3</sup>1979, 174–192.205–221; H. RITT, Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17 (FzB 10), Würzburg 1979 (55–147: „Zur Forschungslage“); R. E. BROWN, The Gospel According to John. A New Translation with Introduction and Commentary (AncB 29.29a), New York 1966.1970, II 739–782; M.-Th. SPRECHER, Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung von Joh 17, 20–26 (EHS. T 496), Bern 1993; CH. HOEGEN-ROHLS, Der nachösterliche Johannes. Die Abschiedsreden als hermeneutischer Schlüssel zum vierten Evangelium (WUNT II/84), Tübingen 1996, 230–255; CH. DIETZFELBINGER, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95), Tübingen 1997, 254–358; G. L. BORCHERT, The Prayer of John 17 in the Narrative Framework of the Johannine Gospel, in: Gemeinschaft am Evangelium. FS W. Popkes, Leipzig 1996, 11–18; U. SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4), Leipzig 1998, 254–260.

<sup>2</sup> Zum Gebet als Gattungselement einer Abschiedsrede und zum Proprium von Joh 17 vgl.: R. SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 1) 226–228; CH. DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 1) 256–258 (mit Hinweis auf Jub 22, 7–9.27–30; Vit Ad 50; Ps-Philo, AntBib 19, 8–9).

<sup>3</sup> Vgl. U. WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen <sup>17/1</sup>1998, 7.203f.

nur in der Peripherie der exegetischen Scheinwerfer auftaucht.<sup>4</sup> Die folgenden Ausführungen können keineswegs alle Fragestellungen aufnehmen und diskutieren; sie möchten jedoch das johanneische Profil des Abschiedsgebets Jesu im JohEv neu beleuchten.

Dazu widmen sie sich (I.) der Gliederung und der Gedankenführung in Joh 17, (II.) dem relecture-Charakter dieses Abschnitts, (III.) der typisch joh Verschmelzung der Zeiten in Joh 17 und (IV.) den hohepriesterlichen Motiven dieses Gebetes. Diese Beobachtungen führen zu dem Schluß, das Abschiedsgebet Jesu als Kompendium johanneischer Offenbarungstheologie zu verstehen (vgl. V.).

## I. Gliederung und Gedankenführung

Das Abschiedsgebet Jesu läßt sich in sieben Abschnitte gliedern<sup>5</sup>:

1. VV 1–11c: *Jesu Bitte um gegenseitige Verherrlichung von Vater und Sohn*
  - 1.1. VV 1–5: Bitte Jesu um Verherrlichung mit dem Ziel der Verherrlichung des Vaters
  - 1.2. VV 6–11c: Begründung der Verherrlichungsbitte im Blick auf das zurückliegende erfolgreiche Wirken Jesu (Rechenschaftsbericht)
2. VV 11d–24: *Jesu Bitten für die Seinen*
  - 2.1. VV 11d–16: Bitte um Bewahrung der Jünger „in deinem Namen“
  - 2.2. VV 17–19: Bitte um Heiligung der Jünger „in der Wahrheit“

<sup>4</sup> Zur neueren Johannesforschung vgl. die Überblicke von K. SCHOLTISSEK, *Neue Wege in der Johannesauslegung. Ein Forschungsbericht I-II*: ThGl 89 (1999) 263–295; 91 (2001); DERS., *Johannes auslegen I-II*: SNTU 24 (1999) 35–84; 25 (2000).

<sup>5</sup> Diese Gliederung orientiert sich an den Ausführungen und Argumenten von R. SCHNACKENBURG, *Strukturanalyse von Joh 17*: BZ 17 (1973) 67–78.196–202 (hier eine Auseinandersetzung mit J. BECKER, *Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebets in Johannes 17* [1969], in: DERS., *Annäherungen. Zur urchristlichen Theologiegeschichte und zum Umgang mit ihren Quellen* [BZNW 76], hg. v. U. MELL, Göttingen 1995, 99–126); vgl. auch R. SCHNACKENBURG, *Joh III* [s. Anm. 1] 610f, und wird bestätigt von D. F. TOLMIE, *A Discourse Analysis of John 17:1–26*: Neotest. 27 (1993) 403–418; vgl. auch W. THÜSING, *Herrlichkeit* (s. Anm. 1). Freilich wird hier V 24 – anders als bei R. SCHNACKENBURG – für selbständig erachtet. Auch die literarkritische Ausgrenzung der VV 3.20–21, die bei J. BECKER, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTBK IV/1–2), Gütersloh <sup>3</sup>1991, II 615–617, noch über diese Verse hinaus erweitert wird, wird hier nicht angenommen.

- 2.3. VV 20–23: Bitte um Einheit der Jünger nach dem Maß der Einheit zwischen Vater und Sohn
- 2.4. V 24: Bitte um Vollendung der Jünger
- 3. VV 25–26: *Zusammenführender Rückblick und Ausblick*

Diese Gliederung läßt folgende Gedankenführung erkennen:

(1) Nach der narrativen Situierung des Abschiedsgebets in V 1a–c und der einleitenden Zeitdiagnose Jesu (V 1d: ἐλήλυθεν ἡ ὥρα) benennen VV 1e–5 die Verherrlichungsbitte des Sohnes (gen. subj. et obj.). Die Ringkomposition in VV 1e.5a verstärkt die programmatische Themenangabe: Als Scheidender bittet Jesus um seine eigene Verherrlichung durch den Vater. Diese führt in reziproker Umkehrung zur Verherrlichung des Vaters durch den Sohn (V 1f). Letztere ist in der Konsequenz der joh Theozentrik Sinnziel des gesamten Offenbarungsgeschehens (vgl. 15, 8). Jesus begründet seine Bitte mit einem ersten Rechenschaftshinweis: „ICH habe dich *verherrlicht* auf der Erde“ (V 4a). Als getreuer Gesandter hat Jesus seine auf das ewige Leben für die Glaubenden zielende Sendung bisher ausgeführt (VV 2.4) und will sie in der Verherrlichung durch den Vater vollenden. Die reziproke Verherrlichung von Vater und Sohn vollzieht sich als Heilsgabe<sup>6</sup> des „ewigen Lebens“ für die Glaubenden.<sup>7</sup>

VV 1–5 benennen das Thema, welches in den folgenden Passagen in seinen einzelnen Aspekten inhaltlich entfaltet wird: die Rückschau des Sohnes auf seine den Vater verherrlichende Sendung (vgl. VV 4 und 6–11c.14.18b.22a.25–26a) und die Verherrlichung des Sohnes durch den Vater vermittelt der vom Vater gewährten Erhörung der Bitten des Sohnes für die Glaubenden (vgl. VV 1e.5a und 10c.11d–24). Solche reziproke Verherrlichung von Vater und Sohn zielt auf die Integration der Glaubenden in die zur gegenseitigen Verherrlichung drängende Liebeseinheit von Vater und Sohn.

(2) VV 6–11c führen die in V 4 präludierte Rechenschaft des Sohnes gegenüber seinem ihn sendenden Vater aus. Die Offenbarung „des

<sup>6</sup> Vgl. die häufige Verwendung von δίδωμι in Joh 17, die den typisch joh Kettenschluß vom Vater über den Sohn zu den Glaubenden akzentuiert.

<sup>7</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG, Strukturanalyse (s. Anm. 5) 76: „Der Sohn wünscht nur deshalb vom Vater verherrlicht zu werden, damit er den ihm Anvertrauten ewiges Leben geben kann.“ Vgl. W. THÜSING, Herrlichkeit (s. Anm. 1) 53: „Jesus bittet um die Herrlichkeit beim Vater, d. h., daß der Vater ihn durchstrahle und durchleuchte mit seiner Liebe, daß er ihm in dieser Herrlichkeit der Liebe die Macht schenke, den Geist und damit das ewige Leben zu spenden.“



Namens des Vaters“ durch den Sohn (V 6a; vgl. V 11d)<sup>8</sup> hat die angemessene Antwort derer, die dem Vater gehören und von ihm dem Sohn anvertraut wurden (VV 6d.7.9d.10ab), gefunden: Mit den Wendungen „dein Wort bewahren“ (V 6e), „erkennen“ (VV 3.7a.8d)<sup>9</sup>, „aufnehmen“ (V 8c) und „glauben“ (V 8f) werden die das ganze JohEv durchziehenden, isotop positiven Antworten auf die Sendung des Sohnes aufgerufen.<sup>10</sup> Aufgrund ihres Glaubens ist der Sohn in den Jüngern verherrlicht (V 10c): Die Doxa des Sohnes vom Vater (V 22ab) strahlt in den zum Glauben Gekommenen auf. Genau darin kommt das Verherrlichungsgeschehen zu seinem Ziel: Die Annahme der Sendung des Sohnes verherrlicht diesen in den Glaubenden; als Glaubende verherrlichen sie den Vater, der den Sohn gesandt hat (vgl. 15, 8).<sup>11</sup>

(3) In vier unterschiedlich ausführlichen Durchgängen in VV 6–24 („body of prayer“<sup>12</sup>) bittet der scheidende Offenbarer den Vater für die Seinen (vgl. V 9a), die ihm anvertraut worden sind und die er zum Glauben geführt hat, die er jetzt aber als zum Vater Gehender „in der Welt“ zurückläßt (VV 11.13). In diesen Bitten gibt Jesus die ihm Anvertrauten gewissermaßen in die Obhut des Vaters zurück:

(a) Die erste Bitte (VV 11d–16) zielt auf die Bewahrung der Jünger „in deinem Namen“ (V 11d): So wie der Sohn in seinem irdischen Wirken die Jünger „in deinem Namen“ erfolgreich „bewahrt“ und „bewacht hat“ (V 12), so soll jetzt der Vater selbst die Glaubenden „in seinem Namen bewahren“, da sie, die nicht „aus der Welt“, aber „in der Welt“ sind, von der Welt gehaßt und in ihrer Einheit bedroht wurden und werden.

(b) Zweitens bittet Jesus um die Heiligung der Jünger „in der Wahrheit“ (VV 17–19): Diese Heiligung der Jünger „in Wahrheit“ wird grundgelegt durch die stellvertretende Lebenshingabe des Sohnes (V 19).

(c) Daran schließt sich die Bitte um Einheit der Jünger untereinander an (VV 20–23): Jesus erweitert den Adressatenkreis seiner Bitten um die aufgrund des Jüngerzeugnisses zu den Jüngern hinzukommen-

<sup>8</sup> „Der Name steht für das Wesen und die Art Gottes, seine Heiligkeit, ‚Gerechtigkeit‘ und Liebe“ (R. SCHNACKENBURG, Joh III [s. Anm. 1] 199).

<sup>9</sup> „Erkennen“ ist im biblischen Sinn als Gemeinschaft haben mit Gott zu verstehen; vgl. ebd. 195f, und K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften (HBS 21), Freiburg i. Br. 2000, 166–169.

<sup>10</sup> Vgl. die Ausführungen zur semantischen Achse im JohEv ebd. 179–184.

<sup>11</sup> Vgl. Anm. 7.

<sup>12</sup> D. F. TOLMIE, Discourse (s. Anm. 5) 416.

den Glaubenden<sup>13</sup> und bittet um ihre Einheit. Diese Einheit hat ihr Maß in der Einheit von Vater und Sohn und wird *inhaltlich* mit den im Corpus Evangelii ausgeführten reziproken Immanenz-Aussagen weiter ausgelotet. Ziel dieser erweiterten Jüngergruppe und ihrer Einheit ist der Glaube und die Erkenntnis „der Welt“ (VV 21ef.23cg). Die Einheit der Jüngergemeinde dient „als Werkzeug für die universale Liebe Gottes“<sup>14</sup>. Als in der Einheit (nach dem Maß der Einheit von Vater und Sohn) Lebende kann die nachösterliche Gemeinde *sacramentum mundi* sein.<sup>15</sup> Denn die „Einheit in der Agape“ überbrückt die Distanz zur Welt: „Die absolute Agape überwindet grundlegend den Abgrund, der die Welt von ihr trennt, durch die Kraft, die die Einheit Jesu mit dem Vater in der Lebenshingabe Jesu hervorbringt.“<sup>16</sup>

(d) Die letzte Bitte (V 24) richtet sich abschließend und aufgipfelnd auf die eschatologische Vollendung der Glaubenden „bei Jesus“ (μετ' ἐμοῦ in V 24d; vgl. 14, 2–3), der Schau der Doxa des Sohnes. Den präsentisch-eschatologischen Aussagen über die zu erbittende nachösterliche Einheit der Glaubenden und ihre nachösterliche Immanenz in Vater und Sohn (VV 20–23) wird die futurisch-eschatologische Heilsvollendung in V 24 als letztes Ziel zugeordnet. Wie in 14, 1–31 stehen präsentische und futurische Eschatologie, auf die Gegenwart bezogene Immanenz-Aussagen und die Erwartung einer vollendeten *vita communis* in Gott, gerade *nicht gegeneinander*, sondern sind als komplementäre Aussagen aufeinander bezogen.<sup>17</sup>

(4) Die Schlußverse 25–26 fassen den Rechenschaftsbericht Jesu zusammen und bekräftigen das weitergehende (vgl. die Verheißung „und ich werde ihn [deinen Namen] kundtun [γνωρίσω]“ in V 26b),

<sup>13</sup> Auch dieses Zum-Glauben-Kommen durch Vermittlung der Zeugen ist eine typisch joh Figur; vgl. K. SCHOLTISSEK, „Mitten unter euch steht er, den ihr nicht kennt“ (Joh 1, 26). Die Messias-Regel des Täufers als johanneische Sinnlinie – aufgezeigt am Beispiel der relecture der Jüngerberufungen in der Begegnung zwischen Maria von Magdala und Jesus: MThZ 48 (1997) 103–121, 117f (Vermittlung zur Unmittelbarkeit).

<sup>14</sup> W. THÜSING, Bitten (s. Anm. 1) 287.

<sup>15</sup> Es gehört zu den forschungsgeschichtlichen Hypothesen der Johannesexegese, daß dieses universale Interesse joh Offenbarungstheologie durch literarkritische Ausgrenzungen oftmals bagatellisiert oder verdeckt wurde; vgl. auch die Ausführungen in K. SCHOLTISSEK, Johannes auslegen I (s. Anm. 4) 42–51.

<sup>16</sup> W. THÜSING, Bitten (s. Anm. 1) 287; vgl. Ders., Erhöhung (s. Anm. 1) 136–141 („Die Jüngerliebe in der johanneischen Struktur des Heilsvorgangs“).

<sup>17</sup> Vgl. hierzu auch die Auslegung von K. SCHOLTISSEK, Relecture und réécriture: Neue Paradigmen zu Methode und Inhalt der Johannauslegung aufgewiesen am Prolog 1, 1–18 und der ersten Abschiedsrede 13, 31–14, 31, in: ThPh 75 (2000), 1–29, hier 13–25.

auf die Immanenz der Liebe des Vaters und Jesu zielende Offenbarungswirken Jesu.<sup>18</sup>

## II. Joh 17 als relecture

Die literarkritische Aussonderung des Abschiedsgebetes Jesu in Joh 17 – teilweise werden für die vier Abschnitte in der Abschiedsrede 13, 31–14, 31; 15, 1–16, 4d; 16, 4e–33; 17, 1–26 vier verschiedene Autoren mit jeweils unterschiedlichem Sitz im Leben und variierendem theologischen Interesse angenommen<sup>19</sup> – hat die Wiederaufnahme und Fortschreibung joh Themen in Joh 17 oftmals nicht in der gebotenen Klarheit ins Blickfeld rücken lassen. Das von A. Dettwiler am Beispiel des

<sup>18</sup> Vgl. die Sachparallele im letzten Parakletwort 16, 12–15, das von der nachösterlichen Wegführung des Parakleten „in der (die) ganze(-n) Wahrheit“, von der Verkündigung des Kommenden und der Verherrlichung des Sohnes durch das Parakletwirken spricht. Auch wenn Joh 17 das Wirken des Parakleten nicht explizit aufgreift, läßt es sich dennoch als relecture früherer Aussagen über das nachösterliche Weggeleit Gottes deuten. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 1) 225: „Schon in der joh. Schule gibt es verschiedene Kategorien (Codes), um die geistige Präsenz des himmlischen Christus in der Gemeinde auszudrücken. Hier sind es die weitergehende Offenbarung des ‚Namens‘ Gottes (vgl. V 6.11f) und die Vermittlung der Liebe Gottes.“ Eine positive Zuordnung des Parakletwirkens nach Joh 14–16 und den Bitten Jesu in Joh 17 führt CH. HOEGEN-ROHLS durch, vgl. DIES., Johannes (s. Anm. 1) 249–255, hier 254: Die „Geistverheißungen der Abschiedsreden“ bilden „die sachliche Voraussetzung für die Aussagen des Abschiedsgebetes“. Von daher ist es wenig sinnvoll und gewollt, aus der Abwesenheit der Vokabel literarkritische Schlußfolgerungen zu ziehen, nach der Joh 17 eine direkte Kritik an der Paraklettheologie in Joh 14–16 beinhalte (so aber CH. DIETZFELBINGER, Abschied [s. Anm. 1] 343.351f).

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 359–362 et passim (er gliedert in 13, 31–14, 31; 15, 1–16, 15; 16, 16–33; 17, 1–26). Bei CH. DIETZFELBINGER begegnet eine in der Johannesforschung typische Aporie: Einerseits wird akribisch die literarkritische Trennung der Schichten und theologischen Positionen vorgenommen (so spricht er von vier verschiedenen Autoren, die für vier verschiedene literarische Abschnitte und theologische Positionen verantwortlich zeichnen sollen; ebd. 247–253.357f), andererseits rechnet er mit der theologischen Kohärenz des Endtextes (bes. 359–362). Beide Aussagen stehen jedoch in einer Spannung zueinander, die er nicht wirklich zum Ausgleich bringt: So habe der Autor von 17, 1–26 einerseits „korrigierende Elemente ins Johannesevangelium eingetragen“ und „zugleich nichts Geringeres als die Vollendung johanneischer Christologie“ (357) durchgeführt. Wenn beispielsweise die futurischen Elemente in 17, 24.26 „die vorgenommene Umformung der Eschatologie“ in Joh 14 wirklich nicht „widerrufen“, sondern „den in der ersten Rede gewonnenen eschatologischen Horizont“ „erweitern“ (360), mithin also beide Aussagen als kompa-

Verhältnisses von 13, 31–14, 31 zu 16, 4–33 aufgewiesene Modell der *relecture*<sup>20</sup> läßt sich auch für die Deutung von Joh 17 fruchtbar anwenden. Charakteristisch für Joh 17 ist dabei, daß es sich hier nicht um die *relecture* eines einzelnen Bezugstextes handelt, sondern ein ganzer Strauß joh Themen neu gebündelt und ausgeführt wird – was ja auch für ein Abschieds- und Fürbittgebet eines Scheidenden topisch und sachlich naheliegt. Auch wenn ein vollständiger Aufweis des *relecture*-Charakters von Joh 17 hier nicht durchgeführt werden kann, seien wichtige Beobachtungen zusammengestellt.

1. Hingewiesen sei zunächst auf folgende *Bezugs- und Rezeptionstexte*: (a) die „Stunde der Verherrlichung“ in 12, 23; 13, 1–2.31–32 und in 17, 1–5; (b) die joh Theologie der Herrlichkeit; (c) die Gerichts-Vollmacht Jesu nach 5, 20–27 und 17, 2; (d) die Parallelen zwischen 6, 51–58 und 17, 2bc.19a.21bc.23ab; (e) die Einheits-Aussagen in 10, 16.30; 11, 52 und 17, 11.20–23; (f) die Sprache der Immanenz in 6, 56; 10, 38; 14, 10–11.17.20.23; 15, 1–8 und in 17, 21.23; (g) die „vollendete Freude“ in 3, 29; 14, 28; 15, 11; 16, 20–22.24 und 17, 13; (h) das Thema der Agape bes. in 3, 16–17; 13, 1.34–35; 15, 9–17 und 17, 23–24.26<sup>21</sup>; (i) den „Haß der Welt“ in 15, 18–25 und 17, 14; (j) die „Worte“, die Jesus vom Vater weitergibt und die auf Glauben zielen nach 14, 10; 15, 7–8.15 und 17, 8; (k) den Konnex von Bittgebet der Jünger oder Jesu und Verherrlichung in 12, 27–29; 14, 13; 15, 7–8 und 17, 8–10; (l) die in vielen Wiederaufnahmen erkennbare Inklusion zwischen Joh 13 und 17<sup>22</sup>; (m) die Fortschreibung der Gebete Jesu aus 11, 41–42 und 12, 27–29 in Joh 17 (terminologische und sachliche Wiederaufnahmen und Entfaltungen) und schließlich (n) die *relecture* von Joh 10 in Joh 17<sup>23</sup>.

tibel erscheinen (m. E. mit Recht), dann stellt sich rückblickend doch die Frage, ob die zuvor postulierte Dekonstruktion der futurischen Eschatologie für Joh 14 plausibel ist.

<sup>20</sup> Zur genauen Bestimmung von *relecture* vgl. J. ZUMSTEIN, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium*, Zürich 1999; K. SCHOLTISSEK, *Relecture – zu einem neu entdeckten Programmwort der Schriftauslegung (mit Blick auf das Johannesevangelium)*: in: BiLi 70 (1997) 309–315; DERS., *Relecture und réécriture* (s. Anm. 17); DERS., *In ihm sein und bleiben* (s. Anm. 9) 131–139.

<sup>21</sup> Zum Inhalt und zum biblisch-theologischen Profil joh Agape-Theologie vgl. TH. SÖDING, „Gott ist Liebe“. 1 Joh 4, 8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments*. FS W. Thüsing (NTA. NF 31), Münster 1996, 306–357.

<sup>22</sup> Vgl. die Beobachtungen bei M.-TH. SPRECHER, *Einheitsdenken* (s. Anm. 1) 20f; M. W. G. STIBBE, *John (Readings: A New Biblical Commentary)*, Sheffield 1993, 175f.

<sup>23</sup> Vgl. den folgenden Abschnitt. In der Kommentierung von Joh 17 bei R. SCHNACKENBURG, *Joh III* (s. Anm. 1), klingt dieser Konnex immer wieder an.



2. Die weitreichende relecture von Joh 10 in Joh 17 wird im folgenden ausführlicher aufgewiesen: So sehr die Gattungen, die Adressaten und der narrative Sitz im Leben von Joh 10 und 17 divergieren, so beachtlich sind die terminologischen und thematischen Konvergenzen und Fortschreibungen, von denen hier wichtige genannt seien:

a. In Beziehung stehen die Aussage der reziproken „Besitzgemeinschaft“ (R. Schnackenburg) von Vater und Sohn nach 17, 10 (vgl. 16, 15) und die Aussagen in 10, 4a.12b (τὰ [πρόβατα] ἴδια) und 10, 14bc.27 ([τὰ πρόβατα] τὰ ἐμὰ).

b. Gemeinsam ist beiden Kapiteln die Kenzeichnung der soteriologischen Finalität der Sendung Jesu als Gabe „des (ewigen) Lebens (in Fülle)“ (10, 10.28; 17, 2–3).

c. Joh 10 und Joh 17 verwenden wiederholt die joh Vorzugsvokabel γινώσκω (in Joh 10 acht, in Joh 17 sieben Vorkommen).<sup>24</sup> Handeln die Vorkommen in Joh 10 oftmals von reziproken Bezügen (vgl. bes. die reziproken Formeln in 10, 14–15), so verwendet Joh 17 γινώσκω mit einer Ausnahme (17, 25b) von dem „Erkennen“ bzw. „Nicht-Erkennen“ seitens der Menschen.

d. Spricht Joh 10 nur einmal von der Sendung des Sohnes (10, 36), so begegnet in Joh 17 die Formel „weil du mich gesandt hast“ (mit Varianten) in 17, 3.8.18.21.23.25. 17, 18ab verlängert zudem die Sendung des Sohnes durch die Sendung der Glaubenden.

e. Von der Heiligung (ἀγιάζω) des Sohnes handeln 10, 36a (auf die Sendung des Sohnes bezogen mit dem Vater als Subjekt der Heiligung Jesu) und 17, 19a (auf die Vollendung der Sendung des Sohnes bezogen, Jesu Selbstheiligung, die wiederum auf die Heiligung der Glaubenden zielt: 17, 17a.19b).

f. Spricht 10, 17a „nur“ von der Liebe des Vaters zum Sohn, so verlängern 17, 23[bis].24.26 diese Linie ausdrücklich hin zu den Glaubenden.

g. Betont 10, 18 die ἐξουσία des Sohnes, „das eigene Leben zu geben und wieder zu nehmen“, so 17, 2 die ἐξουσία des Sohnes „über alles Fleisch“.

h. In Joh 10 ist im Plural von „den Werken“ Jesu die Rede (10, 25.32[bis].33.37.38) – 17, 4 faßt summarisch Jesu Rückblick zusammen: „Ich habe dich verherrlicht auf der Erde, das Werk vollendend, das du mir gegeben hast, damit ich es vollbringe.“

i. 10, 16 und 17, 20 sprechen übereinstimmend von der in Aussicht stehenden und notwendigen Erweiterung der Gemeinde und ihrer *Einheit*. Die Verse 17, 11.20–23 entfalten eindringlich die Aussage, daß der *einen* Herde der *eine* Hirte zugeordnet ist (10, 16).

j. Kennzeichen des guten Hirten ist es, sein Leben „zu geben (für die Schafe)“ (τίθημι in 10, 11.15.17.18[bis]). Dem entspricht es, wenn sich der Sohn – seine Sendung im Sterben vollendend – für die Glaubenden „heiligt (ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἀγιάζω ἑμαυτόν), damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind“ (17, 19).

<sup>24</sup> Vgl. hierzu F. MUSSNER, Die johanneische Schweise und die Frage nach dem historischen Jesus (QD 28), Freiburg i. Br. 1965, 26–32, hier 30: „Im ‚Erkennen‘ spricht sich nach Johannes das gläubige Sehen und das sehende Glauben aus“. Zur gnoseologischen Terminologie im JohEv rechnet er auch: ὁρᾶν, θεωρεῖν, θεᾶσθαι, βλέπειν, ἀκούειν, εἰδέναι, μαρτυρεῖν, μνημονεῖσθαι, μνημονεύειν, ὑπομνησκειν; vgl. ebd. 18–44.

k. Die Glaubenden sind in der Hand des Sohnes und in der Hand des Vaters, sie werden nicht verloren gehen (10, 28–29<sup>25</sup>). Auch im Rechenschaftsbericht 17, 11d–16 geht es um die zurückliegende und die zukünftige Bewahrung der Jünger (vgl. bes. V 12c: καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἀπόλετο). Die Hirtenmetaphorik aus Joh 10 wird im Rückblick Jesu auf sein Wirken wachgerufen (vgl. bes. 17, 12: „bewahren“, „bewachen“, „niemand geht verloren“).

l. Erzählt Joh 10 die gespaltene Reaktion der Hörer auf die Offenbarungsworte Jesu (vgl. 10, 6.19–21.31.39–42), so blickt Joh 17 einerseits auf die Folgen dieser Spaltung, den „Haß der Welt“, zurück und enthält andererseits die Bitte Jesu an den Vater, die Glaubenden auch in Zukunft „vor dem Bösen zu bewahren“ (vgl. 17, 14–16).

m. Joh 17 schreibt – unter Rückgriff auf die Sprache der Immanenz in Joh 14–15 – die Einheits-Aussagen (10, 16.30) und die Immanenz-Aussage (10, 33) aus Joh 10 fort. Dieser Fortschreibung liegt die auch schon in Joh 14 und 15 erkennbare Tendenz zugrunde, die auf die Vater-Sohn-Relation bezogenen Aussagen auf die nachösterliche Beziehung zwischen dem Sohn und den Glaubenden zu übertragen: Sprechen 10, 30.38 von der Einheit bzw. reziproken Immanenz von Vater und Sohn, so setzt das Gebet Jesu in 17, 11.20–23 diese Einheit und Immanenz voraus und verwendet diese als Norm und Urbild für die Einheit der Ecclesia und die Integration der Glaubenden in die Vater-Sohn-Immanenz.<sup>26</sup>

R. Bultmann hat den semantischen Gehalt von „erkennen“ im JohEv im Bezug auf das Christusverhältnis bestimmt als „ein Innwerden, bei dem der Erkennende durch das Erkannte – nämlich durch Gott – in seiner ganzen Existenz bestimmt ist. Es ist ein Erkennen, in dem sich Gott den Menschen erschließt“<sup>27</sup>.

Die hirtenmetaphorisch ausgeleuchtete Beziehung zwischen dem guten Hirten und seinen Schafen („hören“, „folgen“, „kennen“, „sein Leben geben“, „führen“) wird aus dem Blickwinkel der besonderen Vater-Sohn-Beziehung zusätzlich vertieft und letztlich überstiegen: Maßstab für die Bestimmung und Beschreibung des Verhältnisses zwischen Jesus und den Seinen ist hier nicht mehr das meta-

<sup>25</sup> Weil nach 10, 29c niemand aus der Hand des Vaters geraubt werden kann, entkommt Jesus auch „den Händen“ der ihn zu ergreifen suchenden Gegner (10, 39).

<sup>26</sup> Zu dieser Auslegung vgl. K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben (s. Anm. 9) 330–339.

<sup>27</sup> R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes (KEK 2), Göttingen (1941–<sup>21</sup>1986) <sup>17</sup>1962, 290. Auf dieser Linie liegt auch die Hauptthese der Arbeit von C. HERGENRÖDER, Wir schauten seine Herrlichkeit. Das johanneische Sprechen vom Sehen im Horizont der Selbsterschließung Jesu und Antwort des Menschen (FzB 80), Würzburg 1996, nach der die joh Verben der Wahrnehmung (hier bes. das „Sehen“) den „passiven“ Charakter des Sehens betonen. Vgl. auch die Verwendung von γινώσκω in 15, 15; 17, 26[bis] und φανερόω in 2, 11; 7, 4; 17, 6; 21, 1[bis].14 (vgl. die passiva divina 1, 31; 3, 21; 9, 3) mit Jesus als Subjekt.

phorische Bildfeld, sondern die im Evangelium insgesamt erkennbare Vater-Sohn-Relation.<sup>28</sup>

### III. Die Verschmelzung der Zeiten

Wie die Passagen der Abschiedsrede in Joh 14–16 ist das Gebet Jesu in Joh 17 literarisch und sachlich an der Zeit-Grenze zwischen dem irdischen Wirken Jesu und seinem Fortgang verortet.<sup>29</sup>

Auch für Joh 17 treffen die von *Ch. Hoegen-Rohls* herausgestellten Kriterien der Zäsur, der Kontinuität und der Verschmelzung der Zeiten zu<sup>30</sup>: (a) Jesus betet unmittelbar vor seinem Tod, den er selbst in diesem Gebet auch deutet. Als der Scheidende rekapituliert er sein bisheriges Tun und blickt mit den Bitten an den Vater vorsorgend auf die Zeit nach seinem Tod voraus. (b) Das Gebet zielt auf die Kontinuität des Beistandes für die Glaubenden: Was Jesus vorösterlich durch seine Anwesenheit bewirkt hat (17, 12), soll nachösterlich durch eine genau entsprechende Fortsetzung durch den Vater erhalten und vertieft werden. (c) Bei aller Betonung des vorösterlichen Sitzes im Leben des Gebetes Jesu setzt es de facto den Glauben und das Bekenntnis zu Jesus als dem durch Tod und Auferweckung Verherrlichten voraus. Diese Perspektive trägt nachösterliche Glaubensüberzeugungen in die Darstellung des vorösterlichen Handelns und Sprechens Jesu ein (freilich ohne letzteres zu überfremden). Damit ist Joh 17 nicht nur das einmalige, zurückliegende Gebet des Scheidenden<sup>31</sup>, sondern wie in den vorausgehenden Partien der Abschiedsrede (und vielen weiteren joh Textzeugnissen) bringt sich der zu seinem Vater Erhöhte im erinnernden Parakletwirken neu zu Gehör. M. a.W. : Die Proexistenz und Theozentrik des Irdischen, des Scheidenden und des Erhöhten für die ihm vom Vater Anvertrauten entsprechen einander.

An dieser Zeitgrenze, die joh als die „gekommene Stunde“ identifiziert wird (13, 1; 17, 1), faßt Jesus seine Intentionen nach den ausführlichen Redepartien in 13, 31–16, 33 zusammen: Waren in Joh 14–16

<sup>28</sup> Wenn hier wie in 15, 1–8 das Bildfeld überstiegen wird, zeigt dies, von welchem Organisationszentrum her die joh Theologie entworfen ist: der Herrlichkeitsoffenbarung Gottes, joh gesprochen der wechselseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn zugunsten der Glaubenden.

<sup>29</sup> Vgl. auch die Ausführungen in K. SCHOLTISSEK, Abschied und neue Gegenwart. Exegetische und theologische Reflexionen zur johanneischen Abschiedsrede 13, 31–17, 26, in: *ETHL* 75 (1999) 332–358.

<sup>30</sup> Vgl. CH. HOEGEN-ROHLS, Johannes (s. Anm. 1) 230–255; U. SCHNELLE, Joh (s. Anm. 1) 255.

<sup>31</sup> Darauf legt R. SCHNACKENBURG alles Gewicht, vgl. DERS., Joh III (s. Anm. 1) 197.229.

ausdrücklich die Jünger Adressaten der Worte Jesu, so ist es jetzt – der Gattung des Gebets entsprechend – der Vater. Der Scheidende bereitet die Seinen nicht nur durch die direkte Anrede in Zuspruch und Mahnung auf die Zeit nach seinem Tod vor (vgl. Joh 14–16), sondern er erweist sich auch als vermittelnder Fürsprecher der Seinen beim Vater. Dieses testamentarisch-programmatische Gebet Jesu ist nicht als literarischer Kunstgriff zu verstehen, sondern will ernstgenommen werden: Das Bestehen der Zukunft, die Bewahrung des Glaubens und die Gewinnung der Einheit der Glaubenden mit dem Ziel, den abgewandten Kosmos doch noch zu erreichen, hängt nicht nur von dem teilweise erfolgreichen irdischen Offenbarungswirken Jesu (17, 4.6–11c.12.14.22.26–27a) ab, sondern auch von der reziproken Verherrlichung von Vater und Sohn in Tod, Auferstehung und Erhöhung Jesu. Diese reziproke Verherrlichung erhebt Jesu proexistentes Wirken für die Seinen (Offenbarung des Namens des Vaters, Bewahrung der ihm Anvertrauten in dem Namen des Vaters, Heiligung der Seinen, Weitergabe der empfangenen Doxa<sup>32</sup>) zur ewigbleibenden Gültigkeit. Jesus erbittet in der Abschiedsstunde vom Vater, was sein Bitten und das Bitten der Seinen von diesem Moment an für immer sein wird: Daß der Vater durch sein Wirken das erworbene Heil für, mit und in den Glaubenden aktiv „bewahre“ und vollende. Da es nach biblischem Grundwissen keinen automatisch verfügbaren Heilsbesitz geben kann, Glaube also einerseits bedroht und andererseits wachstumsbedürftig ist, hängt die „Bewahrung“ des Glaubens mit allen soteriologischen, ekklesiologischen und ethischen Implikationen letztlich von der Initiative und dem Wirken des Vaters ab (vgl. 6, 44), der seine Wirksamkeit freilich im Sohn bzw. im Geist-Parakleten realisiert.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Die Gabe der Doxa an die Glaubenden von dem Sohn, der diese selbst empfangen hat (17, 22), ist „die krönende Zusammenfassung“ (ebd. 218) dessen, was der Sohn den Jüngern „gegeben hat“. Vgl. W. THÜSING, Bitten (s. Anm. 1) 285 (zu Doxa in 17, 22): „Gemeint ist damit der Glanz und die Kraft der Liebeseinheit Jesu mit dem Vater bzw. – sachlich gleichbedeutend – das Pneuma, das Jesus aufgrund seiner Erhöhung (also als der verherrlichte Gekreuzigte) spenden kann“; vgl. DERS., Herrlichkeit (s. Anm. 1) 43 (zu 17, 5).

<sup>33</sup> Wenn die Parakletworte eine sachidentische Fortsetzung des Werkes Jesu in der nachösterlichen Zeit dem „anderen Parakleten“ zusprechen, dann ist die an den Vater gerichtete Bitte Jesu, er möge sein irdisches Wirken für die Glaubenden fortsetzen, keine theologische Divergenz oder gar Kritik, sondern eine typisch joh Strukturparallele, die Vater, Sohn und Geistparaklet bei aller Unterscheidung und Zuordnung in das eine gleichgerichtete Offenbarungs- und Verherrlichungsgeschehen einordnet.



Die nachösterliche Hermeneutik der Verschmelzung der Zeiten im JohEv ist auch der Ansatzpunkt, die joh Aussagen über die Offenbarung der Doxa Jesu und den Zeitpunkt der Verherrlichung Jesu aufzuschlüsseln: Die Verherrlichung Jesu (bzw. des Vaters) in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft bezieht sich auf die eine Sendung und Gottesoffenbarung Jesu, die aus unterschiedlichen Perspektiven und zu unterschiedlichen Zeitpunkten besprochen werden kann.

Im JohEv sind sowohl das irdische Wirken Jesu als auch seine neue österliche Gegenwart im Parakletwirken ernstzunehmen. Einerseits ist es der irdische Jesus, dessen Sendung und Zeugnis sich im Weg zum Kreuz vollendet, in dem Gott seine Herrlichkeit (*Doxa*) im Vorgriff auf die eschatologische Fülle offenbart. Andererseits bedarf es der „Übergabe“ des Geistes an die Seinen (vgl. 19, 30) und der Begegnungen mit dem Auferstandenen, um das Ereignis der endzeitlichen Gottesoffenbarung in Jesus Christus im Licht des Osterglaubens zu erkennen.

In kritischer Auseinandersetzung und Abkehr von einflußreichen Johannesinterpretationen (vgl. R. Bultmann, E. Käsemann, L. Schottroff) sucht Johanna Rahner die joh Darstellung des irdischen Jesus als Ort der Gottesoffenbarung zu rehabilitieren und wählt dazu als exegetische Basis joh Tempelperikope 2, 13–25.<sup>34</sup> Der Verkündigung der Auferstehung und dem Osterglauben im Johannesevangelium kommt nach ihrer Ansicht keine zusätzliche Erkenntnisdimension zu; diese hätten vielmehr die Funktion, die (durchaus kreative) Erinnerung an die Gottesoffenbarung in Jesus Christus wachzuhalten. Eben darin sieht die Autorin auch die Bedeutung des Parakletwirkens im Zeugnis des Johannesevangeliums.<sup>35</sup> M. E. mißt das JohEv der Auferstehung Jesu jedoch mehr als eine katalysatorische Funktion im Blick auf die Erinnerung und Vergegenwärtigung der Gottesoffenbarung im irdischen Jesus zu. Die programmatische Tempelperikope spricht mit dem Vers 2, 22 wohl doch nicht nur von einem zeitlichen, sondern auch von einem erkenntnisrelevanten Glaubenstandpunkt. Mit und durch den Osterglauben, also nicht ohne den Osterglauben, erschließen sich den Glaubenden Gestalt und Geheimnis Jesu Christi – Gestalt und Geheimnis freilich, die dem irdischen Jesus auch nach Überzeugung des JohEv nicht übergestülpt werden, sondern ihm von Anfang an zu eigen sind. Diese nachösterliche Hermeneutik, die den Irdischen und den Auferstandenen zusammensieht, löst den joh Inkarnationsbegriff in seiner offenbarungstheologischen Relevanz gerade nicht auf, wie die Autorin mutmaßt<sup>36</sup>, sondern stellt ihn ins volle Licht. Wenn die *theologia crucifixi* die christologische Mitte des JohEv ist<sup>37</sup>, dann gehört zur joh Kreuzestheologie eben auch die – gerade im JohEv so

<sup>34</sup> Vgl. J. RAHNER, „Er aber sprach vom Tempel seines Leibes.“ Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium (BBB 117), Bodenheim 1998.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 311–328.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 322.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 116f. 311.

lacht wie in keinem anderen Evangelium – damit ineinsfallende Erhöhung und folgerichtig der Blick auf den durchbohrten Erhöhten (12, 32; 19, 37).

#### IV. Ein hohepriesterliches Gebet

O. Michel und R. Schnackenburg bestimmen Joh 17 als „Gebet des scheidenden Erlösers“.<sup>38</sup> Die „Fürbitter-Rolle“ Jesu für seine Jünger könne man nur „in einem weiteren Sinn ‚hohepriesterlich‘ nennen“<sup>39</sup>, da Jesus nach dem JohEv vor seinem Tod auf Erden für die Seinen eintrete, während der Hebräerbrief Christi hohepriesterliches Wirken im Himmel verorte (vgl. Hebr 9, 13–14; 10, 10.14). Gleichwohl läßt sich mit W. Thüsing der literarische Sitz im Leben und die sachlichtheologische Intention von Joh 17 unterscheiden: Im Rückblick auf den vorösterlichen Abschied Jesu benennt sein Gebet die der Gemeinde aufgegebenen Intentionen, die sie wiederum nur in der Kraft „des durch den Parakleten wirkenden erhöhten Jesus“ erfüllen kann. „Die Proexistenz des irdischen Jesus ist in der der Gemeinde ‚beistehenden‘ Proexistenz des Verherrlichten bleibend aufgehoben (vgl. 1 Joh 2, 1).“<sup>40</sup> Agape im joh Sinn (die des Vaters, die des Sohnes und die der Christen) ist grundlegend proexistent (vgl. nur: 3, 16; 10, 17–18; 15, 12–13; 1 Joh 3, 15–17). Wenn dem in den Tod gehenden Jesus in seinem Abschiedsgebet hier eine priesterliche Funktion zugesprochen wird (interzessorisches Wirken, Heiligung der Seinen durch die Selbstheiligung für die Seinen, d. h. sein stellvertretendes Sterben; vgl. 17, 17–19<sup>41</sup>), ist diese Aussage

<sup>38</sup> Vgl. O. MICHEL, Das Gebet des scheidenden Erlösers: ZSTh 18 (1941) 521–534; R. SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 1) 189.228–230.

<sup>39</sup> Ebd. 229. Gänzlich ablehnend äußert sich CH. DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 1) 255.

<sup>40</sup> W. THÜSING, Bitten (s. Anm. 1) 270. Vgl. hierzu auch das Futur  $\gamma\omega\omega\iota\sigma\omega$  in 17, 26b. Vgl. R. SCHNACKENBURG: Joh III (s. Anm. 1) 225 (vgl. Anm. 18).

<sup>41</sup> Vgl. den sorgfältig abgestimmten Gebrauch von  $\upsilon\pi\epsilon\gamma$  in 6, 51; 10, 11.15; 11, 50–52; 13, 37–38; 15, 13; 17, 19; 18, 14. Zur Auslegung von 17, 17–19 in diesem Sinne vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 1) 212–214; W. THÜSING, Erhöhung (s. Anm. 1) 186–190; DERS., Herrlichkeit (s. Anm. 1) 91–97; R. E. BROWN, John II (s. Anm. 1) 765–767 (vgl. ebd. 920–922 seine Auslegung von 19, 23–24, hier 921: „the priestly symbolism of the tunic is plausible“); J. BLANK, Das Evangelium nach Johannes (GSL. NT 4/1ab.2–3), Düsseldorf II 1977, 274; B. SCHWANK, Evangelium nach Johannes (erläutert für die Praxis), St. Ottilien (1996) <sup>2</sup>1999, 401f.410. M. E. zu Unrecht wird diese Auslegung bestritten von TH. KNÖPPLER, Die theologia crucis des Johannes-evangeliums. Das Verständnis des Todes Jesu im Rahmen der johanneischen Inkarnations- und Erhöhungschristologie (WMANT 69), Neukirchen-Vluyn 1994, 214, und CH. DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 1) 313. CH. DIETZFELBINGER kommt ebd. 315 zu der sehr problematischen Interpretation, in Joh 17

freilich abzuheben von dem Versuch, für Joh 17 direkt einen liturgischen Sitz im Leben zu identifizieren.<sup>42</sup> Die Deutung der Sendung Jesu als priesterliches Wirken läßt sich im JohEv breiter verankern:

### 1. Jesus und die Hohenpriester

In der ironischen Kontrastierung Jesu mit den jüdischen Hohenpriestern, bes. Kajaphas, entdeckt J. P. Heil eine joh Sinnlinie, die Jesus als den einzigartig-überlegenen Hohenpriester herausstellt (vgl. 11, 45–53; 18, 1–27; 19, 23–24).<sup>43</sup> Solch ironisch-hintergründiger Rollenwechsel ist ein beliebtes Stilmittel joh Theologie.<sup>44</sup> Die Synhedralversammlung nach 11, 47–53 entfaltet den Zusammenhang von Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie programmatisch<sup>45</sup>: In der unfreiwilligen Fremd-

---

„beginnt die Rede vom Kreuz sich von ihrer geschichtlichen Wurzel zu entfernen und diese Wurzel vergessen zu lassen.“ Es ist durchaus fraglich, ob sich das „johanneische Denken“ wirklich „von der Heilsgeschichte abgewendet“ (ebd. 331f) hat. Hintergrund dieser Auslegungstendenz bei CH. DIETZFELBINGER ist seine schon früher (vgl. DERS., *Johanneischer Osterglaube* [ThSt [B] 138], Zürich 1992) vertretene Deutung der joh Ostertheologie. Anders als M. HENGEL, *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund urchristlicher Exegese*: JBTh 4 (1989) 249–288, 281 (der Sühnetod Jesu als „Integral des Evangeliums“), meint CH. DIETZFELBINGER auch, die Deutung des Todes Jesu als Sühne sei nur eine „Vorstufe“ für die Deutung des Todes Jesu durch den Evangelisten; vgl. DERS., *Sühnetod im Johannesevangelium?*, in: *Evangelium – Schriftauslegung – Kirche*. FS P. Stuhlmacher, Göttingen 1997, 65–76 (Zitat 76); vgl. auch W. LOADER, *The Christology of the Fourth Gospel. Structure and Issues* (BET 23), Frankfurt a. M. (1989) <sup>2</sup>1992, 102 („subordinate place“).

<sup>42</sup> Eine differenzierte Sicht auf die Zuordnung des „Gebetes für die Einheit“ zum „Sakrament der Einheit“ findet sich bei W. Thüsing, *Herrlichkeit* (s. Anm. 1) 123–128. Sowohl die Partizipation am Sakrament der Einheit (vgl. 6, 51–58) als auch die Partizipation in der Einheit der Gemeinde Jesu bedingen den Eintritt in den geoffenbarten Raum der Liebe, der die Angleichung in der Liebe (Proexistenz) fordert. Vgl. auch M.-TH. SPRECHER, *Einheitsdenken* (s. Anm. 1) 240–242, hier 241: „Zutreffend ist, dass der joh Verfasser eucharistische Bezüge theologisiert, ohne die eucharistischen Elemente explizit zu nennen.“ Vgl. CH. DIETZFELBINGER, *Abschied* (s. Anm. 1) 356: „das Gebet Jesu hat seinen Ort im Gebet der Gemeinde“.

<sup>43</sup> Vgl. J. P. HEIL, *Jesus the Unique High Priest in the Gospel of John*: CBQ 57 (1995) 729–745.

<sup>44</sup> Vgl. K. SCHOLTISSEK, *Ironie und Rollenwechsel im Johannesevangelium*, in: ZNW 89 (1998) 235–255.

<sup>45</sup> Diese Linienführung erkennt auch M. L. APPOLD, *The Oneness Motif in the Fourth Gospel. Motif Analysis and Exegetical Probe into the Theology of John* (WUNT II/1), Tübingen 1976, 285; vgl auch die treffende Auslegung von

prophetie des Kajaphas VV 49b–50 und dem sich anschließenden Erzählerkommentar VV 51–52 korrespondiert dem εἰς ἄνθρωπος (V 50) die Sammlung der Gotteskinder εἰς ἓν (V 52). Diese Entsprechung zwischen dem „einen Menschen“ und der Sammlung der versprengten Gotteskinder „in eins“ ist in ein fein gesponnenes Netz voll ironischer Verkehungen eingewoben: Ausgangspunkt der Beratung im Synhedrium ist die Gefahr, daß durch „diesen Menschen“ (V 47) „alle zum Glauben an ihn gelangen“ (V 48). In V 49 wird Kajaphas mit betont vorangestelltem „Einer aber von ihnen, Kajaphas, Hoherpriester jenes Jahres“ (V 49) eingeführt. Dieser Hohepriester prophezeit den stellvertretenden Sühnetod des „einen Menschen“ „für das (ganze) Volk“ (V 50), der die Sammlung Israels „in eins“ begründet. In ironischem Rollenwechsel stehen sich Kajaphas, der Hohepriester jenes Jahres, und Jesus, der stellvertretende Sühne für das Volk wirken wird, gegenüber. Dem wechselnden Hohenpriesteramt, das mit Kajaphas zudem von jemandem besetzt ist, der in ironischer Umkehrung seines Wortes selbst „nichts versteht“ (V 49), wird der „eine Mensch“ mit der einen stellvertretenden Lebenshingabe entgegengesetzt.

Frucht dieses hohepriesterlichen Todes ist die Sammlung des Volkes und der zerstreuten Kinder Gottes „in eins“ (V 52). Dem „Zusammenführen“ (συνάγω) Jesu nach V 52 kontrastiert vielsagend das die Verurteilung Jesu auslösende vorausgegangene „Zusammenführen“ des Synhedriums<sup>46</sup>: Ist das Tun der Gegner Jesu aus kalter Berechnung tödlich, so bewirkt der Tod Jesu (der Planung der Gegner zum Trotz bzw. diese ironisch in ihr Gegenteil verkehrend) die eschatologische Sammlung der Heilsgemeinde (vgl. 6, 12–13; 10, 16; 17, 20).

Der Satzteil „nicht nur für das Volk allein, sondern auch um die versprengten Kinder Gottes zu sammeln in eins“ in 11, 52 greift die jüdische Erwartung einer eschatologischen Restitution des Zwölf-Stämme-Volkes Israel auf. Im Sinne des Evangelisten ist die Gotteskindschaft freilich nicht mehr an die natürliche Verwandtschaft, sondern an die „Aufnahme“ Jesu im Glauben (vgl. 1, 11–13) gebunden.<sup>47</sup>

J. BEUTLER, Zwei Weisen der Sammlung. Der Todesbeschuß gegen Jesus in Joh 11, 47–53 (1994), in: DERS., Studien zu den johanneischen Schriften (SBAB 25), Stuttgart 1998, 275–283.

<sup>46</sup> Richtig gesehen von M. W. G. STIBBE, John (s. Anm. 22) 129; J. P. HEIL, Jesus (s. Anm. 43) 734.

<sup>47</sup> Diese Linie wird in 17, 20 und 23c weitergeführt.



## 2. Jesu nahtloses Untergewand: Joh 19, 23–24

Die auffällige Formulierung „Der Leibrock war ohne Naht, von oben her ganz durchgewebt“ (19, 23) hat Anlaß gegeben, hier Jesu (hohe-)priesterliche Würde<sup>48</sup> oder die durch ihn vermittelte Einheit der Kirche angesprochen zu sehen.<sup>49</sup> In der dreigliedrigen Aussage rahmen zwei Ganzheits-Aussagen („ohne Naht“ und „von oben her ganz durchgewebt“) eine Aussage über den göttlichen Ursprung „von oben her“ (vgl. „von oben“ in 3, 3.7.31; 19, 11).<sup>50</sup> Jede Auslegung dieser Aussage hängt mit davon ab, wie das Gewicht symbolischer und metaphorischer Sprache und literarischer Stilmittel (Mißverständnisse, Ironie, Rollenwechsel) im JohEv einzuschätzen ist. Im folgenden werden Argumente angeführt, die in ihrer Konvergenz für eine joh Anspielung auf die priesterliche Würde Jesu, welche wiederum die von Gott gegebene Einheit der Kinder Gottes bewirkt, sprechen<sup>51</sup>:

(1) Vielfach unterschätzt wird in der Forschung das joh Stilmittel des *Rollenwechsels* bzw. der *ironischen Verkehrung*.<sup>52</sup> Gerade in den Gesprächen zwischen Jesus und seinen Gegnern werden (Verhör-)Situationen des öfteren offen oder in feinsinnigen Anspielungen umgekehrt: Unbemerkt von der Mehrzahl der Teilnehmer an der Hochzeit zu Kana tritt zu dem Bräutigam und dessen Hochzeitsfeier der Bräutigam einer neuen Heilszeit ans Licht der Öffentlichkeit (2, 1–11;

<sup>48</sup> Vgl. die Beschreibung des hohepriesterlichen Gewandes in Ex 28; 36 und bei Jos Ant 3, 161.

<sup>49</sup> Vgl. zur Diskussion und Kritik dieser Auslegungen bei R. SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 1) 317–319 (er hält beide letztlich für nicht überzeugend). Auch J. BECKER, Joh II (s. Anm. 5) 695f, und C. R. KOESTER, *Symbolism in the Fourth Gospel. Meaning, Mystery, Community*, Minneapolis 1995, 194f, lehnen eine übertragene Deutung ab. Für eine christologische und eine ekklesiologische Deutung votiert B. SCHWANK, Joh (s. Anm. 38) 455–457.

<sup>50</sup> Mit J. P. HEIL, Jesus (s. Anm. 43) Jesus 742.

<sup>51</sup> Vgl. hierzu ebd. und den Beitrag von J. ECKERT, Die johanneische Erzählung vom nahtlosen Gewand Jesu (Joh 19, 23f), in: *Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte u. Verehrung der Tunika Christi*, hg. v. E. Aretz u. a., Trier (1995) <sup>2</sup>1996, 13–37, hier 35: „Das nahtlose Gewand des Gekreuzigten repräsentiert in erster Linie denjenigen, in dem alle an ihn Glaubenden ihre Einheit mit ihm und dem himmlischen Vater und damit das Leben gewinnen.“

<sup>52</sup> C. DIEBOLD-SCHEUERMANN bestreitet diese Stilmittel für Joh 18, 18–19, 16a gänzlich, in der m.E. unzutreffenden Annahme, Ironie sei „für einen kerygmatischen Text sehr ungewöhnlich“ (DIES., *Jesus vor Pilatus. Eine exegetische Untersuchung zum Verhör Jesu durch Pilatus* [Joh 18, 28–19, 16a] [SBB 32], Stuttgart 1996, 207–211, hier 211); vgl. hingegen K. SCHOLTISSEK, Ironie (s. Anm. 44).

vgl. 3, 27–39).<sup>53</sup> Dem „Lehrer Israels“ (3, 10) steht der „von Gott gekommene Lehrer“ (3, 2) gegenüber.<sup>54</sup> Aus dem Angeklagten wird der Richter und aus den Richtern die Angeklagten (5, 19–47; 9, 39; 18, 28–19, 16). Dem Statthalter des Kaisers steht der wahre König gegenüber (18, 33–38; 19, 3.12.14.19–22). Die Erzählregie des Evangelisten erlaubt es den Lesern und Hörern (Kommunikation durch Erzählung) diese ironischen Verkehren mitzuvollziehen, während inner-textlich (erzählte Kommunikation) die Erzählfiguren in der Begegnung mit Jesus (a) entweder erst über Mißverständnisse und die Selbstoffenbarung Jesu hinweg wirklich zu ihm finden, oder (b) die Begegnung zunächst unentschieden und offen bleibt oder (c) die Begegnung mit Jesus scheitert. Ein Charakteristikum solcher verborgen-offenbaren Rollenwechsel ist es, daß Jesus nur in *Brechung* bzw. Überbietung „der Lehrer Israels“, der „Bräutigam“, der „König Israels“, der „Herr und Meister“, der „Richter“, der „Messias Israels“, der „Hohepriester“ ist. Der, welcher dem Hohenpriester gegenübergestellt wird, erweist sich selbst in überbietender Weise<sup>55</sup> als priesterlicher Mittler der eschatologischen Heilsgemeinde (11, 47–53; 17, 1–26; 18, 1–27<sup>56</sup>; 19, 23–24).

(2) Jesus „erfüllt“ die Heilserwartungen bzw. die mit den Messiaserwartungen verbundenen Konzepte immer wieder *sub contrario*. Gerade indem Jesus messianische Erwartungen immer wieder durchbricht und sich vereinnahmenden Zugriffen entzieht<sup>57</sup>, gewinnt der Erzähler Raum und Zeit, Jesu messianische Gottessohnschaft in der ihr angemessenen Weise zu profilieren. Ohne die Bereitschaft, sich selbst und seine eigenen Heilserwartungen im Gegenüber zu Jesus auf den Prüfstand stellen zu lassen, gelingt der christologische Fund im JohEv nie. Mutatis mutandis gilt dies auch für das priesterliche Wirken Jesu: Hier, im

<sup>53</sup> Hierin bewahrheitet sich das prophetische Wort Johannes des Täufers aus 1, 26d; zur Relevanz dieses Wortes im JohEv vgl. DERS., Messias-Regel (s. Anm. 13).

<sup>54</sup> Auch sonst werden im JohEv den Gesprächspartnern oder Gegnern Jesu fremdprophetische Worte in den Mund gelegt, die sie in ihrer Tiefe und wahren Bedeutung nicht oder noch nicht verstehen.

<sup>55</sup> J. P. HEIL weist zu Recht darauf hin, daß diese Aussage mit der joh Figur der Überbietung jüdischer Institutionen konvergiert (vgl. zum Gesetz 1, 17; zum Tempel 2, 14–22; zur Wüstenspeisung Joh 6), in: DERS., Jesus (s. Anm. 43) 745. Zu ergänzen sind die jüdischen Feste (Sabbat [5, 1–47], Passah [6, 1–71], Laubhüttenfest [7, 1–10, 21], Tempelweihfest [10, 22–42]), deren wahrer Inhalt und wahre Erfüllung Jesus zu sein beansprucht.

<sup>56</sup> Vgl. hierzu die erhellende Auslegung von J. P. HEIL, Jesus (s. Anm. 43) 735–740, der das zweimalige  $\gamma\omega\sigma\tau\omicron\varsigma\ \tau\omega\ \alpha\rho\chi\iota\epsilon\rho\epsilon\iota$  des nichtgenannten Jüngers in 18, 15.16 neben dem offensichtlichen Bezug auf Kajaphas auch auf Jesus bezogen sieht (vgl. 10, 14). Weitere relecture-Prozesse werden zwischen Joh 10 und 18 erkennbar, wenn  $\alpha\lambda\lambda\eta$  in 18, 15 in Bezug zu 10, 16 gesetzt wird (vgl. ebd.).

<sup>57</sup> Vgl. u. a. 2, 23–25; 6, 15; 10, 39 und den Aufsatz von M. W. G. STIBBE, The elusive Christ. A New Reading of the Fourth Gospel: JSNT 44 (1991) 20–39 (= DERS. [Ed.], The Gospel of John as Literature. An Anthology. Twentieth-Century Perspectives [NTTS 17], Leiden 1993, 231–247).

Gegenüber zu den Hohenpriestern (11, 47–53; 18, 1–17) offenbart der Tod Jesu, *welches* Tun und *wessen* Tun wider allen Erwartens tatsächlich zum Heil führt.

(3) Insbesondere die joh Passionsdarstellung ist in toto ein Meisterwerk erzählerischer Stilistik und andeutungsüberreicher Auslegung: Direkte und indirekte Anspielungen, Ober- und Untertöne stehen in dicht gedrängter Folge. Wie kein anderer der Evangelisten lotet Johannes in seiner Erzählung die Passion Jesu in allen Details aus und deutet sie in einem viele Perspektiven erhellenden Kaleidoskop als die „gekommene Stunde“ der offenbaren wechselseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn.

(4) Der joh Christologie und Soteriologie liegt die einheitliche Figur *der Identität von Geber und Gabe* zugrunde: Jesus spendet das Leben, das er selbst ist; er gibt das wahre Brot vom Himmel, das er selbst ist. In Anwendung auf die priesterliche Funktion Jesu gilt: Jesus wirkt priesterlich als Lebensmittler und -spender zwischen Gott und seinen Geschöpfen (vgl. 1, 1–18; 10, 10; 14, 6), er ist der „neue Tempel“, der neue Ort der Gottesanbetung „im Geist und in der Wahrheit“, „der Weg, die Wahrheit und das Leben“, er ist Priester und Opfer (vgl. die Paschalammtypologie in 1, 29.36; 19, 36) zugleich. Indem Jesus als Heilsgabe sich selbst schenkt und hingibt (vgl. 10, 11.17–18) – im sprechenden Kontrast zu der Realpolitik eines Kajaphas nach 11, 48–50 – und nur daraus die soteriologische Heilsfülle „fließt“ (vgl. 19, 34), übersteigt er das jüdische Konzept hohepriesterlicher Mittlerschaft. In der Intention des JohEv ist Jesus kein direkter Konkurrent des Kajaphas in dem Sinne, daß er das Amt des Kajaphas als solches anstrebte, um es nach dem Personenwechsel in der Sache fortzusetzen; er ist es aber in dem Sinne, daß seine priesterliche Vermittlung die des jüdischen Hohenpriesters in einer endgültigen Weise aufhebt.<sup>58</sup>

## V. Auswertung

In einer neuen literarischen Gattung, dem Gebet des Scheidenden als Höhepunkt der joh Abschiedsrede<sup>59</sup>, werden die großen joh Leitthemen aus den vorausgegangenen Evangelienpassus einer *relecture* unterzogen, die die Kontinuität und Vertiefung joh Theologie eindrucksvoll unter Beweis stellt. In der „Stunde“ des Abschiedes, die zugleich die „Stunde“ der Verherrlichung des Sohnes ist (17, 1), faßt Jesus – sich interzessorisch an den Vater wendend – seine Sendung, zusammen: Mit der Gabe des ewigen Lebens an die Glaubenden „verherrlicht“ er den Vater. Schon die ersten Verse 17, 1–5 sind ein genialer Ausdruck joh Theozentrik und Christozentrik, in deren Dynamik die Glaubenden an der Herrlichkeit bzw. wechselseitigen Verherrlichung von Vater und Sohn Anteil gewinnen (17, 22.26). Mit J. Blank kann Joh 17 trefflich

<sup>58</sup> Vgl. J. P. HEIL, Jesus (s. Anm. 40) 730: „As high priest Jesus not only contrasts with the Jewish high priesthood but also transcends it in his ability to lead and provide for the welfare of the people he serves.“

<sup>59</sup> Zur Begründung, Joh 13–17 zusammengekommen als *eine* Abschiedsrede zu interpretieren, vgl. K. SCHOLTISSEK, Abschied (s. Anm. 29) 348–350.

als „Kompendium der johanneischen Offenbarungstheologie“<sup>60</sup> bestimmt werden. Darüber hinaus erkennt J. A. Bühner in den Einheits- und Immanenz-Aussagen in Joh 17 mit Recht den Höhepunkt der johanneischen Lehrbildung, auf dem die größte inhaltliche Dichte sich mit einem Höchstmaß an sprachlicher Gedrängtheit paart<sup>61</sup>. Die joh Einheits- und Immanenz-Aussagen versprachlichen und reflektieren die nachösterlich neue, *geistvermittelte* Gemeinschaft zwischen dem Vater, dem auferweckten und erhöhten Sohn und den Glaubenden.<sup>62</sup>

Ein Charakteristikum der nachösterlichen Hermeneutik des JohEv mit der ihr eigenen Verschmelzung der Zeiten ist die dialektische Verschränkung der Selbstoffenbarung Gottes im irdischen Wirken Jesu mit dem diese aufnehmenden und vergegenwärtigenden Wirken des Auferstandenen im Parakleten (14, 25–26; 16, 13–15). Die Doppelung von  $\gamma\omega\upsilon\iota\zeta\omega$  mit verschiedenen Tempora in 17, 26ab („und ich *habe* deinen Namen *offenbart* und ich *werde* ihn *offenbaren*“) trägt diesem Anliegen

<sup>60</sup> J. BLANK, Joh II (s. Anm. 38) 251. Vgl. CH. DIETZFELBINGER, Abschied (s. Anm. 1) 357 (zu Joh 17): „die Vollendung johanneischer Christologie“; vgl. zu der Abschiedsrede insgesamt ebd. 361: „die umfassendste ekklesiologische Äußerung des Neuen Testaments“ (vgl. ebd. 5.241); vgl. ebd. 3: In der Abschiedsrede finden wir die „theologischen Reflexionen eines urchristlichen Autors, die mit dem Anspruch einhergehen, daß hier die Christusbotschaft bis zu ihren letztmöglichen Äußerungen vorangetrieben wurde“. Vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 1) 198 (zu 17, 6–11): „Der Abschnitt enthält in gedrängter Form die joh. Theologie der Offenbarung und der Heilsgemeinde, die Gottes heiliger Bereich inmitten der Welt ist“; ebd. 230 sieht R. SCHNACKENBURG die „theologischen Verbindungslinien“ zum Evangelium als stärker an als diejenigen zu den Briefen. Zum ekklesiologischen Horizont in Joh 15 und 17 vgl. auch J. ERNST, Das Johannesevangelium – ein frühes Beispiel christlicher Mystik?: ThGl 81 (1991) 323–338, hier 325–329. Vgl. W. THÜSING, Bitten (s. Anm. 1) 282: „Es kann m. E. aufgewiesen werden, daß die Theologie des Evangelisten einerseits und die des Verfassers von Joh 15–16 bzw. 17 sowie des 1. Johannesbriefs andererseits komplementäre Größen sind; konträre Gegensätze stellen sie auf keinen Fall dar.“ Damit wird der Auslegung von Joh 17 bei J. BECKER widersprochen, der im Ausgang von 17, 1–2 einen Geschichts determinismus, einen verkirchlichten Dualismus von Kosmos und Kirche, ein prädestinatorisches Erwählungsbewußtsein der Gemeinde und ein Zurückdrängen des Glaubens als Antwort auf die Offenbarung als Leitaussagen des ganzen Gebetes erkennen möchte (vgl. DERS., Joh II [s. Anm. 5] 620f.631).

<sup>61</sup> J. A. BÜHNER, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditions geschichtliche Entwicklung (WUNT II/2), Tübingen 1977, 224.

<sup>62</sup> Vgl. hierzu umfassend K. SCHOLTISSEK, In ihm sein und bleiben (s. Anm. 9).



Rechnung.<sup>63</sup> Das Gebet Jesu in Joh 17 ist literarisch am Zeitpunkt seines Abschiedes von den Seinen verortet. Sachlich schließt Joh 17 jedoch auch das dauerhaft proexistente Eintreten des Auferstandenen für die Seinen ein (vgl. 17, 1f). Dabei werden priesterliche Aufgaben erkennbar: Jesus tritt fürbittend beim Vater für die Seinen ein, die er durch die Selbstheiligung für die Seinen im stellvertretenden Tod geheiligt hat (vgl. 17, 17–19). Sachlich übereinstimmend spricht 1 Joh 2, 1–2 von Jesus Christus als Parakleten beim Vater (παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα).<sup>64</sup> In synchroner Lektüre mit den christologischen Aussagen in 11, 45–53 und 19, 23–24 schreibt Joh 17 dem betenden Jesus (hohe-)priesterliche Züge zu. Das gesamte JohEv reflektiert und entfaltet für die Lesenden und Hörenden, in welchem Sinne dieses priesterliche Sein und Wirken Jesu Christi zu verstehen bzw. gerade nicht zu verstehen ist (vgl. die ironischen Rollenwechsel im JohEv).

<sup>63</sup> Vgl. R. SCHNACKENBURG, Joh III (s. Anm. 1), 224: „Das himmlische Ziel (V 24) schließt ein inneres Wachstum der Glaubenden auf Erden nicht aus; im Gegenteil, schon in ihrer irdischen Existenz sollen sie jenem entgegenwachsen.“

<sup>64</sup> Vgl. zu 1 Joh 2, 1–2 die Auslegung von H.-J. KLAUCK, Der erste Johannesbrief (EKK XXIII/1), Neukirchen-Vluyn 1991, 100–110.

## Warum ein zweites Initiationssakrament?

*Dogmatische Überlegungen zum Verhältnis von Taufe und Firmung aus pastoraltheologischem Anlaß*

Taufe und Firmung sind in der westlichen Kirche, insoweit sie die Kindertaufe praktiziert, zwei zeitlich getrennte Sakramente. Im Gegensatz zum Orient, wo Taufe und Firmung immer – also auch im „Normalfall“ der Kindertaufe – in ein und derselben liturgischen Feier gespendet werden, liegen im Westen zwischen Taufe und Firmung in der Regel viele Jahre.<sup>1</sup> Die zeitliche Trennung wurde historisch damit begründet, daß die zweite postbaptismale Salbung allein dem Bischof zukomme, weswegen im Falle bischöflicher Abwesenheit mit dieser zweiten Salbung zu warten sei. Der Osten löste das Problem pragmatisch: Bei Abwesenheit des Bischofs wird die zweite postbaptismale Salbung vom taufenden Presbyter vollzogen. Der Osten legte mithin größeren Wert auf die – auch zeitliche – Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung als auf die Bindung der Firmung an die Spendung durch den Bischof.

In unserer Zeit bekam der westliche Sonderweg in der Sakramentenpastoral eine neue Begründung. Anstelle eines ekklesiologischen und amts theologischen Arguments sorgt nun eine mehr entwicklungspsychologische Begründung für eine starke Plausibilität der derzeitigen Praxis. Danach bietet die Spätfirmung dem als Kind Getauften die Möglichkeit, sich im Jugendalter bewußt zum christlichen Glauben zu bekennen und vor der Gemeinde die Absicht kundzutun, sein Leben als Christ und in christlichem Geist zu gestalten. Die Spätfirmung wird so zu einer Gelegenheit, die von den Eltern getroffene Entscheidung zur Taufe zu ratifizieren. Pastoraltheologisch bietet sie zudem die Gelegenheit, nochmals katechetisch die Bedeutung des christlichen Glaubens und der Zugehörigkeit zur Kirche zu erschließen. Dementsprechend stand die Diskussion der letzten Jahrzehnte um das angemessene Firmalter weitgehend im Dienste dieser pastoralen Nutzbarmachung des

<sup>1</sup> Zur historischen Entwicklung vgl. B. NEUNHEUSER, Taufe und Firmung [= Handbuch der Dogmengeschichte IV/2], Freiburg-Basel-Wien 1983; S. REGLI, Firmsakrament und christliche Entfaltung, in: *Mysterium salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hg. v. J. FEINER u. M. LÖHRER, Band V, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 297–317.

Firmsakramentes. Zum einen sollen die Firmlinge bereits dem Kindesalter entwachsen, zum anderen aber sollen sie noch für die Gemeinde erreichbar sein. Die letzten Schuljahre bieten sich auf diese Weise für die Feier der Firmung an.<sup>2</sup>

Ein weiterer Gesichtspunkt ergibt sich auch aus der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte, in der Begriffe wie „Selbstbestimmung“ und „Selbstverwirklichung“ eine zunehmend größere Bedeutung erhalten. In einem vom Selbstbestimmungsgedanken geprägten gesellschaftlichen Kontext ist es besonders schwierig, die Taufe unmündiger Kinder zu rechtfertigen. Sie wird als weitreichende Entscheidung der Eltern von vielen als Verletzung der Autonomie der Kinder verstanden. Die spätere Firmung kann dabei manches Bedenken gegen die Kindertaufe ausräumen, das sich um die Wahrung der Selbstbestimmung des Subjekts sorgt. Die für später geplante Firmung gibt die Gelegenheit, sich im nachhinein bewußt für die Taufe zu entscheiden. Die Firmung wird zum Entscheidungssakrament, zum „Sakrament der Mündigkeit“.<sup>3</sup>

Von verschiedenen Gesichtspunkten aus wird jedoch zunehmend auch die Problematik dieser Begründungen für die zeitliche Trennung von Taufe und Firmung wahrgenommen. Es läßt sich fragen, ob „es gerechtfertigt [ist], ein Sakrament lediglich als äußeren Anlaß für eine erneute Katechese zu nutzen.“<sup>4</sup> Wird die Firmung damit nicht zu einer Art pastoralen Angelhaken? Zudem ist zu fragen, was christliche Mündigkeit eigentlich heißt? Ist sie einfachhin mit Beginn des Erwachsenenalters (im Sinne der bürgerlichen Mündigkeit) gegeben? Bezieht sie sich auf die Mitteilung aller Rechte und Pflichten in der Gemeinde analog zur gesetzlich verbrieften Rechts- und Geschäftsfähigkeit einer Person? Was heißt überhaupt christliche Mündigkeit, wenn sich diese unter-

---

<sup>2</sup> Zur nachkonziliaren pastoralen Situation vgl. D. EMEIS, Grundkurs SakramentenKatechese, Freiburg 1980, 84 f.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. O. BETZ (Hg), Sakrament der Mündigkeit, München 1968. Auch TH. SCHNEIDER, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1998, geht in diese Richtung. Während die Taufe vor allem als „Feier der Zuwendung Gottes“ begriffen wird, „ermöglicht“ die Firmung „das ganz persönliche Ja des Christen zur Zuwendung Gottes in Jesus, sein Ja zur kirchlichen Gemeinschaft, zum Engagement für die Menschen und Gruppen, für die Gesamtgesellschaft ...“ (105). Diese Sicht läuft darauf hinaus, das Verhältnis von Taufe und Firmung wie Wort (Gottes) und Antwort (des Menschen) zu verstehen. In Wirklichkeit ist aber jedes Sakrament sichtbarer Ausdruck dafür, daß Gottes Wort bei einem Menschen angekommen ist und ihn existentiell prägt. Kann man im Falle der Kindertaufe diesen Aspekt schwerpunktmäßig einfachhin auf die Firmung übertragen?

<sup>4</sup> So D. EMEIS, Grundkurs SakramentenKatechese (op. cit.), 86.

scheiden soll von der Mündigkeit im Sinne des Anteilhabens an der Welt der Erwachsenen? Warum ist der Getaufte nicht schon ein mündiger Christ?<sup>5</sup> Und wenn wir den Maßstab gesellschaftlicher und bürgerlicher Mündigkeit anlegen, müßten dann nicht zahlreiche Getaufte von Amts wegen wieder „entmündigt“ werden?

Schließlich ist aus sakramententheologischer Sicht zu fragen, ob für die Ratifikation der Taufe ein Sakrament notwendig ist. Wenn schon die Notwendigkeit einer bewußten Feier der Bejahung der eigenen Taufe gesehen wird, warum reicht dann nicht eine *Tauferneuerungsfeier*? Diese findet jedes Jahr tatsächlich in der Liturgie der Osternacht statt. Reicht das nicht zur bewußten Ratifikation der Taufe? Die Firmung als Ratifikationssakrament zu feiern, insinuiert außerdem den Eindruck, als sei der Empfänger das eigentlich handelnde Subjekt der sakramentalen Feier und nicht Gott.

Die Erfahrungen, die mit der Firmung in der Pastoral gemacht werden, sind zudem alles andere als ermutigend. Es scheint tatsächlich der gängigen Praxis nicht gelungen zu sein, mehr junge Menschen für Christus zu begeistern, in der Kirche zu beheimaten und für ihre Berufung durch den Geist Gottes zu sensibilisieren. Die Entwicklung der letzten Jahre macht deutlich, daß immer weniger Menschen eine verbindliche Beheimatung in der Kirche suchen und es immer seltener gelingt, die christliche Botschaft (nicht nur Religion!) zu vermitteln und zur lebensprägenden Kraft in den Biographien der Menschen werden zu lassen. Auch die Spätfirmung scheint den kirchlichen Erosionsprozeß nicht aufhalten zu können. Wie in so vielen Fällen scheinen auch hier die pastoralen Konzepte nicht zu halten, was man sich von ihnen versprochen hat.

Dabei ist auch nicht zu verkennen, daß die etablierte Praxis der Firmpastoral auf Dauer in den Zwiespalt führt, zwei Arten oder Klassen von Christen in der Gemeinde zu haben: die „nur“ Getauften und die auch Gefirmten. Denn je weniger als Kinder Getaufte später bereit sind, sich firmen zu lassen und so ihre Entschiedenheit zum Christsein zu bekunden, um so stärker prägen sich zweierlei Arten von Christen aus. Heißt das nun, daß nur die Gefirmten die „Vollchristen“ sind? Welche Rolle spielen die „nur“ Getauften? Gelten sie nicht als „mündige“ Christen? Dürfen sie die Eucharistie empfangen? Oder den Pfarrgemeinderat mitwählen und Ämter bekleiden? „Müssen“ sie sich firmen lassen (und damit mündig werden), um andere Sakramente (z. B.

<sup>5</sup> So beantwortet M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*. Band V/4: *Das Heilshandeln der Kirche*, St. Ottilien 1982, 63, die Frage uneingeschränkt positiv: „Der Getaufte selbst ist ein mündiger Christ.“



die Ehe) zu empfangen? Wenn es keinen Unterschied in der Behandlung beider Arten gibt, was bedeutet dann das Gefirmtsein über das Getauftsein hinaus? Warum soll sich jemand firmen lassen, wenn er auch ohne Firmung vollberechtigt am Gemeindeleben teilnehmen darf? Oder ist die Firmung nur Gelegenheit, die eigene Entschiedenheit feierlich kundzutun und darzustellen? Aber worin besteht dann noch der Initiationscharakter der Firmung? Wird sich nicht auf Dauer die Kirche spalten in einen Kreis von Fernstehenden, die nur getauft sind (die eigentlichen Taufscheinchristen) und einen inneren Kreis von Gefirmten, die sich als Subjekt von Kirche verstehen? Damit aber nähme die Firmung eine ausgrenzende Funktion innerhalb der Kirche wahr.<sup>6</sup>

Endlich ist nicht zu übersehen, daß die Spätfirmung, insofern sie nach der Erstkommunion gespendet wird, theologisch nicht mehr als Initiationssakrament bezeichnet werden kann. Die Eingliederung in die Kirche ist ja nicht eine Initiation im Sinne einer Mannbarkeitsfeier wie es sie in verschiedenen Kulturen und Religionen gibt und den Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter markiert, indem sie in die Welt der Erwachsenen einführt und den Status der Zugehörigkeit zu ihr mitteilt. Christliche Initiation ist vielmehr und im eigentlich Sinne *Initiation in das sakramentale Mysterium der Kirche und damit in die Feier der Eucharistie*. Nicht die Firmung vollendet im eigentlichen Sinne die Initiation, sondern die erste Mitfeier des eucharistischen Geheimnisses als Teilhabe (κοινωνία) am Leib Christi. Unter diesem Aspekt müßten ganz andere Überlegungen zum rechten Firmalter angestellt werden. Kriterium müßte die Fähigkeit sein, die Eucharistie gläubig mitzufeiern und zu empfangen. Es ist aber nicht einzusehen, einen Getauften für eucharistiefähig zu halten, ihm aber die Firmungsfähigkeit (d. h. im Klartext Mündigkeit im bürgerlichen Sinne) abzusprechen. Die Firmung steht ja mit der Taufe im Dienste der Eucharistiefähigkeit und nicht umgekehrt.<sup>7</sup> Dementsprechend wird in den Auflistungen der Sakramente die Firmung immer nach der Taufe und vor der Eucharistie genannt.<sup>8</sup>

Auch das Zweite Vatikanische Konzil spricht sich dafür aus, die Einheit der Firmung mit dem gesamten Initiationsvorgang klarer her-

<sup>6</sup> Vgl. M. KUNZLER, Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg? Anmerkungen zum Firmsakrament aus ostkirchlicher Sicht, in: LitJb 40 (1990) 90–108.

<sup>7</sup> Aus diesem Blickwinkel ist der Vorschlag von H. KÜNG, Was ist Firmung?, Zürich-Einsiedeln-Köln 1976, 44–48, zu verstehen, die Firmung im Schulalter vor der Erstkommunion zu spenden.

<sup>8</sup> Vgl. aus den lehramtlichen Texten z. B. VATICANUM II, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, n. 11.

auszustellen.<sup>9</sup> In der gängigen Firmpraxis fällt es sehr schwer, diese Einheit noch zu erkennen. Aus der überlieferten und lehramtlich wie katechetisch stets bewahrten theoretischen Reihenfolge der Sakramente *Taufe – Firmung – Eucharistie* ist in der Westkirche die Reihenfolge *Taufe – Buße – Eucharistie – Firmung* geworden. Man fragt sich zu Recht, welche theologische (nicht pädagogische) Funktion und welchen sakramentalen Symbolwert die Firmung in dieser Reihenfolge noch besitzt.<sup>10</sup> Mochte diese Reihenfolge in der Vergangenheit noch durch eine gewisse pastorale Effektivität gerechtfertigt werden können, so stellt sich heute unter sehr veränderten Bedingungen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft und der pastoralen Quasi-Wirkungslosigkeit dieser Praxis durchaus die Frage nach der Berechtigung ihrer Fortsetzung in der Zukunft.

Auf den folgenden Seiten soll das Verhältnis von Taufe und Firmung erneut theologisch bedacht werden, und zwar ausgehend von der Frage, warum es neben der Taufe eigentlich ein weiteres Initiationssakrament gibt, nämlich die Firmung (I.). Um diese Frage zu beantworten, muß die Bedeutung der christlichen Initiation im Gesamtzusammenhang des christlichen Glaubens reflektiert werden, in dem es um nichts weniger und nichts Unselbstverständlicheres geht als um *Gemeinschaft mit Gott*. In diesem Zusammenhang soll deutlich werden, daß die Zweiheit der Initiationssakramente in eben der Heilsökonomie begründet ist, in die der Mensch durch Taufe und Firmung hineingestellt wird: in das geschichtlich geoffenbarte ewige Gegenüber des Vaters zum Sohn, das wir den Heiligen Geist nennen (II.). Diese heilsökonomisch relevante Dualität der christlichen Initiation soll biblisch begründet und in einigen wesentlichen theologischen Dimensionen (pneumatoekklesiologisch, trinitätstheologisch) entfaltet werden. Anthropologisch wird die christliche Initiation so als Teilnahme des Menschen an der göttlichen Heilsökonomie und damit als Offenbarwerden der Bestimmung des Menschen und seiner Würde erfaßt (III.). Sakramententheologisch wird sodann die sakramentale Eigenart und Wirkweise der Firmung im

<sup>9</sup> Vgl. VATICANUM II, Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* n. 71: „Der Firmritus soll überarbeitet werden, auch in dem Sinne, daß der innere Zusammenhang dieses Sakraments mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte.“ Vgl. zu Textgeschichte und theologischer Intention dieses Konzilstextes J. ZERNDL, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paderborn 1986, 98–125.

<sup>10</sup> Vgl. dazu die Kritik J. BROSEDEERS, Art. Taufe/Firmung, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuausgabe*, hg. v. P. Eicher, Band 5, München 1991, 120 ff.

Unterschied zu der der Taufe bestimmt (IV.). In einem letzten Abschnitt (V.) seien ein paar unfertige und vorläufige Gedanken für eine erneuerte Tauf- und Firmpastoral formuliert.

## I. Das Problem der Zweiheit der Eingliederungssakramente

Sakramententheologisch stellt sich zunächst die elementare Frage, warum es eigentlich zwei Initiationssakramente gibt. Im Grunde wäre eine einzige Feier der Initiation nach erfolgter Vorbereitung ja durchaus ausreichend. In der Tat kannte die frühe Kirche nur eine einzige Feier der Eingliederung in die Kirche, in der die Sakramente der Taufe und der Firmung gespendet wurden und in der als Ziel und erste Wirkung der Eingliederung die Eucharistie gefeiert und empfangen wurde. Zwei Feiern insinuierten hingegen, die erste Feier sei nicht ausreichend und bedürfe einer Ergänzung. Die Firmung lebt dann auf Kosten der Taufe und erweckt den Eindruck, die Taufe – obzwar das grundlegende Sakrament – teile noch nicht das ganze Heil mit und sei deshalb vollendungsbedürftig.

Gleichwohl unterscheidet auch die östliche Tradition, obzwar sie nur eine einzige Feier der Eingliederung kennt, zwei Sakramente der christlichen Initiation: die Wassertaufe und die Besiegelung (σφραγίς). Schon vor ihrer zeitlichen Trennung im Westen hat die Kirche offenbar in der Besiegelung eine eigene, von der Taufe zu unterscheidende sakramentale Handlung erkannt. Beide Sakramente wurden und werden in der Ostkirche in jedem Fall und in der Westkirche bei der Erwachsenentaufe in ein und derselben Feier gespendet.<sup>11</sup> Eine Feier der Initiation besteht aus der Spendung *zweier* Sakramente: Taufe und Firmung.

Will man die Firmung nun nicht bloß zu den ausdeutenden Riten der Tauffeier rechnen und Taufe und Firmung als im Grunde einziges Sakrament der Eingliederung betrachten<sup>12</sup>, sondern an der sakramentalen Eigenständigkeit der Firmung und ihrer Verschiedenheit von der

<sup>11</sup> Das kanonische Recht sieht can. 883, 2 CIC vor, daß bei einer Erwachsenentaufe der taufende Priester von Rechts wegen auch die Firmung spendet. Zur Frage des Presbyters als Firmspender vgl. die rezente Studie von C. FABRIS, *Il presbitero ministro delle cresima?* Studio giuridico teologico pastorale, Padova 1997.

<sup>12</sup> In diese Richtung bewegt sich – im Gefolge von H. KÜNG – J. AMOUGOU-ATANGANA, *Ein Sakrament des Geistempfangs?*, Freiburg 1974, 284.

Taufe festhalten<sup>13</sup>, so bedarf diese sakramentale Dualität einer Begründung. Diese Begründung muß eine *theologische* sein. Es reicht nicht, eine bloß entwicklungspsychologische, pädagogische oder pragmatisch-pastorale Begründung für die Zweiheit der Eingliederungssakramente zu geben. Sowohl die Sakramentalität der Kirche als auch der sakramentale Charakter der von der Kirche gefeierten und gespendeten Heilszeichen müssen ihren Grund im Heilshandeln Gottes, in der Heilsökonomie und damit im christlichen Glaubensmysterium selbst haben.

Zum anderen ist zu fragen, wie sich Taufe und Firmung zueinander verhalten. Eine rechte Verhältnisbestimmung der beiden Initiationssakramente müßte die Schwierigkeit überwinden, die sich aus dieser sakramentalen Dualität ergibt. Denn zum einen kann die Firmung die Taufe nicht überbieten. In der Taufe wird die Gemeinschaft mit Gott gefeiert, die der Täufling im Wort Gottes angenommen hat und die zu seiner Glaubensgewißheit geworden ist. Diese Gemeinschaft mit Gott, die in der Taufe angenommen und sakramental gefeiert wird, ist die Gemeinschaft, die Jesus mit dem Vater hat und die der Heilige Geist selber ist. Es gibt keine andere Gemeinschaft mit Gott als Teilhabe an der Gemeinschaft von Vater und Sohn. Diese Teilhabe ist bereits das Erfülltsein vom Heiligen Geist. So gesehen fügt die Firmung der Taufe nichts hinzu. Die Taufe ist selbst bereits unüberbietbar, weil sie das unüberbietbare Heil vermittelt, das mit Gott identisch ist. Mehr als Gemeinschaft mit Gott kann es nicht geben.

In diesem Sinn kann das Verhältnis von Taufe und Firmung nicht so gesehen werden, als ob die Firmung etwas an der Taufe ergänzte und deshalb auf Kosten der Taufe lebte. Diesen Eindruck erweckt zumindest die Aussage des Vaticanum II, die Getauften würden durch das Firm sakrament „vollkommener der Kirche verbunden und mit einer besonderen Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet.“<sup>14</sup> Die Firmung erscheint so leicht als Steigerung und Überbietung der Taufe. Auch wird nicht klar, was eine „besondere Kraft“ des Heiligen Geistes gegenüber der in

---

<sup>13</sup> Was lehramtlich geboten erscheint. Das KONZIL VON TRIENT zählt die Firmung definitiv zu den sieben Sakramenten (vgl. DH 1601) und verteidigt gegen die Reformatoren ausdrücklich ihre eigene Sakramentalität: „Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam caerimoiniam esse et non potius verum et proprium sacramentum, aut olim nihil aliud fuisse, quam catechesim quandam, qua adolescentiae proximi fidei suae rationem coram Ecclesia exponerent. an. s.“ (DH 1628) Hier wird auch überaus deutlich, daß das Konzil die Firmung für etwas anderes hält als nur eine bewußte Ratifikation der Taufe im Jugendalter.

<sup>14</sup> VATICANUM II, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, n. 11.



der Taufe offenbar gegebenen nur einfachen oder normalen Kraft ist. Wie läßt sich die Kraft des Heiligen Geistes, die doch Gott selber ist, noch steigern oder vervollkommen?<sup>15</sup>

Der Unterschied von Taufe und Firmung kann deshalb nicht in erster Linie auf der Ebene der Gnade, d. h. auf der Ebene der gnadenhaften Heilswirklichkeit gesucht werden. Sie kann aber auch nicht nur auf der Ebene des Zeichens liegen, in dem Sinne, daß gegenüber der Taufe ein anderes sakramentales Zeichen notwendig wäre, um die ganze durch die Taufe vermittelte Heilswirklichkeit zu bezeichnen und zu illustrieren. Denn in diesem Fall wäre die Firmung in der Tat nur ein ausdeutender Ritus der Taufe und nicht ein eigenständiges und von der Taufe unterschiedenes (wenn auch nicht unabhängiges oder gar getrenntes) Sakrament. Oder man müßte sogar von einem Sakrament mit zwei sakramentalen Zeichen sprechen.

Die Begründung für zwei Initiationssakramente muß deshalb woanders gesucht werden als nur auf der sakramentalen Ebene der Zeichen oder mithilfe einer abstrakten gnadentheologischen Reflexion.

## II. Eine heilsökonomische Begründung

### 1. *Die Sendung des Sohnes und die Sendung des Geistes*

In allen Sakramenten der Kirche wird unsere Gemeinschaft mit Gott durch Christus im Heiligen Geist gefeiert. Während die Kirche das Wort Gottes allen Menschen unterschiedslos verkündet, spendet sie die Sakramente nur an diejenigen, die das Wort angenommen und zur Gewißheit ihres Lebens haben werden lassen. Die Kirche feiert somit in den Sakramenten ihre durch das Wort geschenkte Glaubensgewißheit. In der Eucharistie feiert die Kirche diese ihre Gemeinschaft mit Gott, indem sie am Leib Christi partizipiert und sich aufgenommen weiß in das Verhältnis des Sohnes zum Vater, das der Heilige Geist ist. In den übrigen Sakramenten nimmt die Kirche einzelne neue Glieder in ihren Lebenszusammenhang auf und läßt sie so an ihrem Glauben und damit an ihrer Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott teilhaben. Das gilt besonders für die Sakramente der Eingliederung Taufe und Firmung.

Wenn die christliche Initiation konkret also darin besteht, einen Menschen in das Glaubensgeheimnis einzuweihen, das das Geheimnis

---

<sup>15</sup> Dementsprechend wird denn auch die Wirkung der Firmung einigermaßen hilflos als Steigerung der Wirkung der Taufe aufgefaßt. So heißt es in *Lumen gentium*, ebd., die Gefirmten seien „in strengerer Weise verpflichtet, den Glauben ... zu verbreiten und zu verteidigen.“

Christi ist, insofern dieser Mensch durch Christus Gemeinschaft mit Gott erhält, dann müssen die Sakramente deutlich machen, daß der Mensch eben in dieses Mysterium hineingestellt und verwurzelt wird. Die Tatsache, daß die Kirche diese Einfügung mit *zwei* sakramentalen Handlungen feiert, scheint mir nun keineswegs willkürlich oder zufällig, so als könnte die Kirche auf eines der beiden Sakramente verzichten oder die Anzahl der Initiationssakramente auch vermehren. Denn die Gemeinschaft, die der Mensch im christlichen Glauben mit Gott erhält, ist immer Gemeinschaft mit dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist. Die Gemeinschaft mit Gott ist durch den Sohn vermittelt und besteht selbst im Heiligen Geist, der derselbe in Christus und in den Gliedern der Kirche ist.

Die sakramentale Dualität der christlichen Initiation scheint mir deshalb der Dualität der heilsökonomischen Sendungen zu entsprechen, wie sie vom Neuen Testament bezeugt wird. Paulus sieht das Fundament des christlichen Glaubens in diesen beiden heilsgeschichtlichen Sendungen, nämlich in der Sendung des Sohnes und in der des Heiligen Geistes:

„Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn (ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ), geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen und damit wir die Sohnschaft erlangen“ (Gal 4, 4 f).

Die Erkenntnis dieser Sendung des Sohnes ist im Neuen Testament konstitutiv für den Glauben (vgl. Joh 3, 16). Der Glaube besteht geradezu in der Erkenntnis dieser Sendung, und die Erkenntnis dieser Sendung des Sohnes kann nur im Glauben geschehen.

Neben der Sendung des Sohnes weiß Paulus auch von einer zweiten göttlichen Sendung, nämlich von der des Pneuma:

„Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes (ἐξαπέστειλεν ὁ Θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater“ (Gal 4, 6).

Paulus unterscheidet offenbar zwei göttliche Heilssendungen, die im Willen Gottes begründet sind, die Menschheit zu retten: die Sendung des Sohnes und die Sendung des Heiligen Geistes. In der Dogmatik werden diese beiden Sendungen in der *Christologie* und in der *Pneumatologie* entfaltet. Das Wort und der Geist sind die göttlichen Hypostasen, die den Willen des Vaters offenbaren. Jedoch kann man der einen nicht ohne die andere begegnen. Der Sohn wird uns gesandt, damit wir an seiner Sohnschaft (υἰοθεσία) teilhaben und Söhne im Sohn werden. Der Sohn Gottes macht sich die menschliche conditio zu eigen, wird ein

Bruder der Sünder, damit der Vater in ihnen den eigenen Sohn sieht und liebt und sie als Adoptivkinder annimmt (vgl. auch Hebr 2, 14f; 4, 15).

Diese Adoption wird jedoch nicht anders erkannt als im Heiligen Geist. Es ist nach Paulus in der Tat der Geist, der unsere Sohnschaft attestiert. Der Geist ist das Sohnschaftsverhältnis Jesu zum Vater, insofern er in Gott Vater und Sohn miteinander verbindet.<sup>16</sup> Nur in diesem Geist, d. h. in der Teilhabe an diesem Geist, erkennt der Christ die Sohnschaft Jesu und von daher auch die eigene Adoption zur Teilhabe an diesem Sohnesverhältnis zum Vater. Deshalb schreibt Paulus: „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht im Heiligen Geist redet“ (1 Kor 12, 3).

Die heilsökonomische Zusammengehörigkeit und gemeinsame Zielsetzung der beiden göttlichen Sendungen wird durch die Parallelität des Aufbaus der beiden paulinischen Sätze hervorgehoben, vor allem durch das Verb ἐξαποστέλλω und das Subjekt ὁ Θεός. Gegenstand der ersten Sendung ist der Sohn, Gegenstand der zweiten der Geist des Sohnes. Gott selbst ist der, der in diesen beiden Sendungen unser Heil wirkt.

Während nun in der ersten Sendung der Sohn unsere *conditio* annimmt (γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον) und sich in die menschliche Realität der Sünde inkarniert, bekommen wir, die Sünder, in der zweiten Sendung den Geist des Sohnes. Insofern der Sohn in Jesus Mensch wird, verbindet er sich mit uns nicht zu einer hypostatischen Union. Er verbindet sich mit uns vielmehr durch den Geist, der ihn auch mit dem Vater verbindet. Der Geist ist derjenige, der in Gott Vater und Sohn als Personen verbindet. In der zweiten heilsökonomischen Sendung verbindet der Geist nun auch uns mit dem Sohn und läßt uns so teilhaben an der Sohnschaft Jesu. Die pneumatologische Sendung ist somit diejenige, die die Glaubenden zur Gemeinschaft der Kirche konstituiert und uns am Wir von Vater und Sohn teilhaben läßt. Der Geist schafft ein neues Wir aus uns, ein neues Miteinander von Menschen, das nicht geschöpflicher, sondern wahrhaft göttlicher Qualität ist. Der Geist wird so tatsächlich zum *Hypokeimenon* unseres

<sup>16</sup> H. MÜHLEN, Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: ICH-DU-WIR, Münster 1963, 156–167, sieht in diesem Verbinden von Personen in Gott die eigentliche personale Proprietät des Heiligen Geistes. Vgl. auch P. KNAUER, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg 1991, 126: „So werden auch die Person des Vaters und die des Sohnes erst voll erkannt, wo sie auch als der eine Ursprung des Heiligen Geistes offenbar werden.“ Als das Wir von Vater und Sohn macht der Heilige Geist das personale Verhältnis von Vater und Sohn als Vaterschafts- bzw. Sohnschaftsverhältnis aus.

geschöpflichen und immer vom Gegeneinander bedrohten menschlichen Wir, zu dem also, in dem unser menschliches Wir und damit auch die Kirche „subsistiert“.

Die beiden heilsökonomischen Sendungen sind aber keineswegs zwei getrennte und unabhängige Sendungen. Vielmehr gibt es die eine nicht ohne die andere. Die Sendung des Sohnes wäre in der Tat ohne die des Geistes nicht als solche identifizierbar. Denn „wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott stammt, damit wir das erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist“ (1 Kor 2, 12). Nur im Geist erkennt und versteht man die Sohnschaft Jesu (vgl. 1 Kor 12, 3; 1 Joh 4, 2). Umgekehrt bliebe auch die Sendung des Geistes verborgen, wenn sie nicht durch das Wort offenbart werden würde, und zwar durch das Wort, das Jesus selber ist (vgl. Joh 1, 18). Der Logos als Wort Gottes wird nur im Geist der Wahrheit als Wort der Wahrheit und damit als Wahrheit verstanden, und das Einwohnen des Geistes in uns wird uns offenbart durch das Wort (vgl. Joh 8, 31f).<sup>17</sup> Die beiden heilsökonomischen Sendungen sind in ihrem Zusammenhängen wahrhaft voneinander verschieden, weil der Sohn und der Heilige Geist verschiedene Personen sind. Aber das Heilswerk ist ein einziges und wird von allen drei göttlichen Personen bewirkt und insofern vom dreifaltigen Gott, in dem der Vater „sendet“.

Die beiden Sendungen sind also ineinander verwoben. Gemeinsam bilden sie die göttliche Heilsökonomie. Die eine Sendung ist nicht ohne die andere. Und dennoch sind sie nicht identisch. Sie sind *perichoretisch* wie in der göttlichen Trinität die einzelnen Hypostasen sich gegenseitig innewohnen. Jede von ihnen ist in den anderen, und sie sind – in der *Oikonomia* – gemeinsam in uns. So sind auch die beiden heilsökonomischen Sendungen, die des Sohnes und die des Geistes, ineinander verwoben und lassen die Adressaten der Sendungen nicht nur an diesen Sendungen partizipieren, sondern auch an diesem Verwobensein beider. Wer sich als Kind Gottes vom Vater angenommen weiß, ist nicht nur im Sohn, sondern auch im Pneuma. Wer im Geist ist, ruft Abba und nimmt am Sohnesverhältnis des Logos teil. Es ist nicht möglich, an der Sendung des Sohnes teilzuhaben, ohne von seinem Geist erfüllt zu sein und ohne in die pneumatologische Sendung gewissermaßen „verwickelt“ zu werden. Und umgekehrt kann man sich nicht im Heiligen

<sup>17</sup> Zum Verhältnis von Wort und Geist im Johannesevangelium vgl. die ausführliche Studie von F. PORSCH, *Pneuma und Wort. Ein exegetischer Beitrag zur Pneumatologie des Johannesevangeliums*, Frankfurt a. M. 1974, bes. 195–212. Die ganze johanneische Theologie läßt sich verstehen als Offenbarwerden durch das Wort, daß die Welt vom Heiligen Geist erfüllt ist.



Geist wissen, ohne an der Sohnschaft des Sohnes teilzuhaben. Denn der Geist, den Gott in unsere Herzen sendet, ist der Geist seines Sohnes (Gal 4, 6).<sup>18</sup>

Auch sonst stellt Paulus dieses Verwobensein der beiden göttlichen Sendungen heraus. So betont Röm 8, 14–17, daß wir die Sohnschaft im Verhältnis zum Vater Jesu nicht ohne den Geist haben. Allein im Geist wird uns unsere Sohnesbeziehung als Teilhabe am Gottesverhältnis Jesu geoffenbart.<sup>19</sup> Der Geistempfang wird hier auch als Entmachtung der Angst gesehen. Offenbar wird er immer „ad robur“ gegeben, um den Glaubenden davor zu bewahren, in die sklavische Furcht um das eigene Schicksal zurückzufallen.

Hinsichtlich der Initiationssakramente möchte ich nach diesen Überlegungen behaupten, daß ihre Dualität in Analogie zur Zweiheit der heilsökonomischen Sendungen zu sehen ist. Die Zweiheit der Initiationssakramente ist der sakramentale Ausdruck für diese heilsökonomische Dualität.<sup>20</sup> Ich schlage deshalb vor, Taufe und Firmung in Beziehung zu diesen beiden Heilssendungen zu sehen. Die beiden Sakramente stellen ihren Empfänger in die Sendung des Sohnes und in die des Geistes. Diese Heilssendungen bezeichnen zwei grundlegende Glaubensgeheimnisse, das der Inkarnation des Sohnes und das der Kirche. Der Sohn nimmt Fleisch an, indem er eine individuelle menschliche Natur in seine göttliche personale Totalität aufnimmt, während der Geist uns so mit ihm verbindet, daß er die Kirche hervorbringt. Während wir vom Sohn bekennen, daß er *eine Person in zwei Naturen* ist, wird der Geist als *eine Person in vielen Personen* offenbar, und zwar

<sup>18</sup> Vgl. zu diesem Ineinander auch IRENÄUS VON LYON, Epideixis 5 (Fontes christiani 8/1, 35f).

<sup>19</sup> Vgl. auch IRENÄUS V. LYON, Adv. Haereses IV, praef., 4; IV,20, 1; V,6, 1; V,28, 4 (Fontes Christiani 8/4 u. 8/5) u.ö. sieht im Sohn und Geist die beiden *Hände Gottes* beim Schöpfungs- und Erlösungswerk. Vgl. zu diesem Bild und zum heilsökonomischen Zusammenhang von Christologie und Pneumatologie bei Irenäus die Studie von H.-J. JASCHKE, Der Heilige Geist im Bekenntnis der Kirche. Eine Studie zur Pneumatologie des Irenäus von Lyon im Ausgang vom altkirchlichen Glaubensbekenntnis, Münster 1976, bes. 148–233.

<sup>20</sup> In diesem Sinne äußert sich auch Y. CONGAR, Der Heilige Geist, Freiburg-Basel-Wien 1982, 461: „Sowohl die sakramentale Dualität Taufe-Firmung als auch das doppelte Moment Bericht-Epiklese in der Eucharistiefeier sind auf der Ebene der liturgischen Symbolik die Entsprechung zu der Sendung des Sohnes und des Geistes, um das gleiche Werk der heilbringenden Teilhabe am Mysterium Gottes, der Vergöttlichung, zu vollbringen.“ Auch G. L. MÜLLER, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1995, 679, stellt diese Entsprechung der sakramentalen Dualität zu den beiden heilsökonomischen Sendungen heraus.

als dieselbe in Christus und in uns. Die Initiationssakramente verankern uns in diesen beiden Mysterien und damit im trinitarischen Geheimnis Gottes, der *drei Personen in einer Natur* ist. Auf den folgenden Seiten sei das näherhin erläutert.

## 2. Eine Zwischenbemerkung, um Mißverständnisse zu vermeiden

Das hier Vorgeschlagene könnte in dem Sinne mißverstanden werden, daß die Initiationssakramente auf die beiden vom Neuen Testament bezeugten Heils-sendungen zu verteilen seien.<sup>21</sup> Dies ist aber keineswegs die Absicht meines Vorschlags. Die Taufe steht nicht einfachhin und exklusiv in Beziehung zur Sendung des Sohnes und ist insofern nicht einfachhin der sakramentale und von der Sendung des Geistes getrennte Ausdruck für die Inkarnation. Die Taufe steht vielmehr in Beziehung zu beiden Sendungen, gerade weil der Sohn nicht ohne den Heiligen Geist kommt, sondern von ihm erfüllt ist. Tatsächlich bezeugt das Neue Testament, daß Maria bei der Inkarnation des Wortes zuvor vom Heiligen Geist erfüllt wird (vgl. Lk 1, 35). Die Sendung des Sohnes im Geheimnis der Inkarnation ist bereits ein Geschehen im Heiligen Geist. Aber bei der Sendung des Sohnes wird der Akzent auf die Inkarnation gelegt. Die Sendung des Sohnes ist eben nicht identisch mit der Sendung des Geistes, sie vollzieht sich aber nicht ohne jene. Der Logos geht offenbar nur dorthin, wo das Pneuma schon ist. Denn wo der Geist nicht ist, kann der Logos nicht als Wort Gottes, als Mitteilung Gottes verstanden werden.

Deshalb ist die Taufe nicht einfachhin der ausschließliche sakramentale Ausdruck der Sendung des Sohnes, auch wenn eine starke Affinität zu dieser Sendung nicht zu übersehen ist. In der Tat wird die Taufe ja verstanden als sakramentaler Ausdruck der Bestimmung des Menschen, den Sohn Gottes darzustellen, ein „alter Christus“ zu werden.<sup>22</sup> Der Akzent liegt bei der Taufe auf dieser Heilswirklichkeit. Entsprechend wird die Firmung hier nicht einfachhin verstanden als sakramentaler Ausdruck der Sendung des Heiligen Geistes. Tatsächlich bliebe der Geist Gottes in uns verborgen, wenn er uns nicht durch das Wort offenbart würde. Aber die Firmung legt den Akzent auf diese Eigenheit der Geistsendung, unsere Sohnschaft als Teilhabe am Sohnesverhältnis Jesu zu bezeugen. Das wird Röm 8, 16 ausdrücklich gesagt. Offenbar steht die pneumatologische Sendung im Dienste der christologischen: sie will uns nach dem Bilde Christi formen und prägen.

<sup>21</sup> Insofern ist M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* V/4, op. cit., 62, zuzustimmen, wenn er sich dagegen ausspricht, „Taufe und Firmung dahin [zu] unterscheiden, daß die Taufe Christus, die Firmung dem Heiligen Geiste zuzuordnen sei.“

<sup>22</sup> Vgl. AMBROSIIUS, *De sacramentis* 6, 7 (*Fontes Christiani* 3, 184); JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Catecheses baptismales* 1, 5 (*Fontes Christiani* 6/1, 118); 3, 1,44 (*Fontes Christiani* 6/2, 328).

So gesehen, sind die beiden Initiationssakramente miteinander verwoben wie die beiden göttlichen Heilssendungen. Die Taufe schenkt mit dem Sohnesverhältnis auch den Geist, der ja das Verhältnis des Sohnes zum Vater ist.<sup>23</sup> Und die Firmung vermittelt mit der Gabe des Geistes eben die Sohnschaft, ohne die wir keine Gemeinschaft mit Gott hätten. Es handelt sich also nicht darum, die beiden Sakramente aufzuteilen und die Taufe exklusiv der Inkarnation zuzuordnen und die Firmung der Sendung des Geistes. Man kann auch nicht die beiden Heilssendungen wie addierbare Größen sehen. Sie sind ja beide unbegreiflich wie Gott selbst und deshalb in ihrer Größe weder steigerbar noch addierbar. Aber die eine Sendung ist nicht ohne die andere. Somit vollendet die eine nicht die andere, aber nur beide zusammen offenbaren das verborgene Geheimnis unserer Gemeinschaft mit Gott. Gemeinschaft mit Gott haben wir nur *durch* Christus im Heiligen Geist.

### *3. Die gegenseitige Hermeneutik der christologischen und pneumatologischen Dimension der christlichen Initiation*

Mir scheint, daß der Eingliederungscharakter, der sich in den *beiden* sakramentalen Riten von Taufe und Firmung vollzieht, an theologischer Plausibilität gewinnt, wenn die Dualität der christlichen Initiation als ein *Hineinstellen des Christen in die beiden heilsökonomischen Sendungen* betrachtet wird. Die beiden Sakramente dürfen keinesfalls in einem Additionsverhältnis gesehen werden. Sie stehen vielmehr in einem *hermeneutischen Erschließungsverhältnis*. Wie die Glaubensgeheimnisse der Inkarnation (erste Heilssendung) und der Kirche (zweite Heilssendung) sich gegenseitig interpretieren und verständlich machen, so verhalten sich auch Taufe und Firmung zueinander. Das eine Sakrament interpretiert das andere. In der Taufe feiern wir, daß wir Kinder Gottes sind, und in der Firmung wird dieses Sohnesverhältnis als Werk des Heiligen Geistes und als Einwohnung des Geistes in uns gedeutet. In der Firmung feiern wir die Sendung des Pneuma in unsere Herzen. Dies ist wiederum nur möglich auf dem Hintergrund der Taufe, in der wir das Werk des Sohnes erblicken, der uns gerettet hat aus der Situation der Gottverlassenheit und der Überlassenheit an unser Todesschicksal.

Tatsächlich legt die Taufe den Akzent auf die christologische Sendung. Wir wurden auf den Tod Christi getauft (vgl. Röm 6, 3) und sind deshalb mit dem Schicksal des Sohnes verbunden worden, das Folge und Konsequenz seiner Inkarnation in unsere *conditio* ist. Der Christ

<sup>23</sup> Vgl. IRENÄUS V. LYON, Epideixis 7 (Fontes Christiani 8/1, 37).

hat in der Taufe „Christus angezogen“ (Gal 3, 27). Paulus versteht die Taufe offenbar als Identitätswechsel bzw. als Finden der eigenen bisher verborgenen Identität. Der Getaufte, der Christus wie ein Kleid angezogen hat, ist gewissermaßen ein anderer geworden. Gegenüber diesem neuen Selbstverständnis verlieren die „alten“ von Natur aus bestehenden oder kulturell bedingten Konnotationen (Nationalität, sozialer Status, Geschlecht) ihre Bedeutung (vgl. Gal 3, 28).

Für die paulinische Theologie ist dies ein wichtiger Gedanke. Es geht darum „in Christus“ zu sein, wie Christus zu werden, christusförmig und damit eine neue Kreatur zu sein (vgl. z. B. 2 Kor 5, 17): „Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 19f). Hier, wie auch Phil 3, 8f, definiert der Apostel sich nicht von sich selbst, sondern von Christus her, dem er ähnlich werden will. Der Christ kann sich somit von Christus her definieren und nicht mehr von sich her, von seinen Leistungen oder von seiner Herkunft, von seinem sozialen Status, von seiner Bildung, von seiner Religiosität (vgl. Phil 3, 4–6). Er muß nun auch nicht mehr (vergeblich) versuchen, seine Existenz in sich selbst zu gründen.

Dieser christologische Bezug der Taufe kommt vor allem zum Ausdruck, wo Paulus davon spricht, daß die Taufe den Menschen in Christus inkorporiert und die Christen zu Gliedern des Leibes Christi macht (vgl. Röm 12, 5; 1 Kor 12, 13). Andererseits ist die Kirche als der Leib Christi zugleich das Geheimnis des Heiligen Geistes. Aber die Taufe thematisiert dieses Mysterium noch nicht eigens. Wo Paulus jedoch das Geheimnis der Kirche reflektiert, wird dieses auch als Geheimnis des Heiligen Geistes verstanden:

„Denn wie der Leib einer ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: so ist es auch mit Christus. Durch den einen Geist wurden wir in der Taufe alle in einen einzigen Leib aufgenommen, Juden und Griechen, Sklaven und Freie; und alle wurde wir mit dem einen Geist getränkt“ (1 Kor 12, 12f).

Hier zeigt sich das Ineinander von Sohnes- und Geistsendung. Paulus stellt klar, daß man nicht in Christus inkorporiert sein kann, wenn man nicht seinen Geist empfangen hat. Die Glieder des Leibes Christi sind in ihrer Pluralität und Verschiedenheit in einem einzigen Geist vereint. Obzwar Christus und Kirche nicht miteinander identisch sind, ist der Geist ein und derselbe in Christus und in der Kirche. Der Heilige Geist verbindet das Verschiedene, das Nichtidentische zur Einheit. Es scheint geradezu die personale Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes zu sein, Personen in ihrer Verschiedenheit miteinander zu verbinden. Wie der Geist in Gott Vater und Sohn verbindet, so verbindet er in der Kirche



sehr verschiedene Personen: Juden und Heiden, Freie und Sklaven. Zudem werden 1 Kor 12 die verschiedenen Geistesgaben aufgezählt, die dem Aufbau der Kirche dienen. Diese Gaben sind so verschieden wie ihre Träger sich voneinander unterscheiden. Und doch ist der Geist, der sie schenkt, ein und derselbe.

Insofern die Taufe in den Leib Christi eingliedert, schenkt sie auch den Geist. Aber im sakramentalen Haushalt der Kirche wird diese Tatsache im Zeichen der Firmung thematisiert, der die ganze pneumatologische Konsequenz der Zugehörigkeit zu Christus entfaltet. Zu Christus gehören heißt, an seiner Sendung teilzunehmen, in seine Nachfolge zu treten. Und dies heißt zugleich, auch an der Sendung des Geistes teilzunehmen.

Damit wird deutlich: *Wort und Pneuma interpretieren sich gegenseitig*. Das Wort offenbart den Geist in uns, insofern es von ihm „spricht“. Das Wort „definiert“ uns als Kinder Gottes und macht offenbar, wer wir in Wirklichkeit sind. Der Heilige Geist in uns läßt uns hingegen das Wort als *Gottes Wort* verstehen, als Selbstmitteilung Gottes. Das Pneuma attestiert, daß das Wort wahr ist. Der Geist „führt in die Wahrheit ein“ (Joh 16, 13). Diese von Jesus bezeugte Wahrheit wird nur im Heiligen Geist verstanden, in dem Geist, den der Vater sendet. Der Geist ist also hier und Joh 14, 26 der Interpret, der Hermeneut des Logos. Auch Paulus sagt 1 Kor 2, 11–14 diese hermeneutische Funktion vom Pneuma aus. Denn nur in ihm kann der Christ die von Gott geoffenbarte Wahrheit erkennen und verstehen. Paulus erinnert hier daran, daß es nicht genügt, Jesus zu begegnen, um zu verstehen, wer er wahrhaft ist. Ohne den Geist ist die Gottessohnschaft Jesu in der Tat nicht zu erkennen (vgl. 1 Kor 2, 8).

Die Dualität der beiden Sendungen wird uns schließlich in den beiden Heilsereignissen von Ostern und Pfingsten bezeugt. Ostern und Pfingsten sind nicht zwei additiv sich zueinander verhaltende Größen, sondern selbst perichoretisch und ineinander verwoben zu verstehen. Ostern als Überwindung des Kreuzes, das Folge der Inkarnation war, kann nicht außerhalb des Heiligen Geistes bezeugt werden. Für Johannes gibt es offenbar kein von Ostern zeitlich getrenntes Pfingstfest. Der johanneische Auferstandene spendet am Ostertag den Geist. Im lukianischen Doppelwerk hingegen sind Ostern und Pfingsten zwei zeitlich getrennte Ereignisse, die in den Aposteln jeweils andere Wirkungen erzielen. Der Geist, der ihnen am Pfingsttag gegeben wird, ermutigt sie, die verschlossenen Türen zu öffnen, hinter denen sie sich seit Ostern versteckt hielten. Der Geist ermutigt sie, sich zu Jesus zu bekennen als zum Sohn, der vom Vater gesandt ist, in die Hände der Menschen fiel, die ihn umbrachten, und der nun in Herrlichkeit auferweckt wurde

(vgl. Apg 2, 22-24). Tatsächlich öffnet sich am Pfingsttag die Tür des Abendmahlssaals und der christliche Glaube wird zu einer *res publica*. Eine große Anzahl von Menschen ließ sich daraufhin taufen (vgl. Apg 2, 41).

Thomas von Aquin beruft sich ebenfalls auf das Pfingstereignis, um die eigene Sakramentalität der Firmung und damit den Unterschied zwischen beiden Initiationssakramenten herauszustellen.<sup>24</sup> Es wäre jedoch sicher wiederum verfehlt, wollte man ein jedes der beiden Sakramente der Eingliederung auf eines der beiden Heilsereignisse beziehen, als ob die Taufe einfachhin und exklusiv das Ostergeheimnis zum Ausdruck brächte und die Firmung ebenso das Pfingstereignis. Wie wir bereits ausgemacht haben, gibt es das eine nicht ohne das andere. Es ist wohl wahr, daß die Taufe eine größere Affinität zu Ostern besitzt, wie das bereits aus dem äußeren sakramentalen Ritus ersichtlich ist: das Untertauchen im Wasser bezeichnet den Tod der adamitischen Identität im Teilnehmen am Todesschicksal des Herrn, und das Wiederauftauchen symbolisiert die Auferstehung von den Toten und somit die Teilhabe an der Glorie Christi. Der Firmritus, in dem der Getaufte mit dem heiligen Chrisam gesalbt wird, erinnert an die Salbung Jesu mit Heiligem Geist. Die beiden Sakramente setzen somit verschiedene Akzente. Taufe und Firmung stellen den Empfänger in die Heilsökonomie, die sich in den beiden göttlichen Sendungen manifestiert hat.

#### 4. Die ekklesiologische Dimension dieser Sicht

Die zweite göttliche Heilssendung hat eine ausgesprochen ekklesiologische Dimension. Das Geheimnis des Heiligen Geistes ist auch das Geheimnis der Kirche als neues *Zusammensein von Personen in eben diesem Geist*. Ohne diesen die Menschen verbindenden Geist bleibt die Menschheit gespalten und zerfallen in Interessengruppen, in individuellen und kollektiven Egoismen (vgl. Gen 11, 1-9). Nur im Geist des Sohnes, in der Teilhabe an Jesu Sohnesverhältnis, wird die Menschheit zur Einheit und zu geschwisterlicher Gemeinsamkeit finden können. Derselbe Geist, der uns mit Christus verbindet und uns zu Kindern des Vaters macht, schafft auch eine geeinte Menschheit, eine neue Schöpfung (vgl. Ps 104, 30), für die die Kirche bereits Sakrament und Angeld ist, „Zeichen und Werkzeug“ (vgl. *Lumen gentium* n. 1).

<sup>24</sup> Vgl. S. th. III q. 72 a. 5 r: „Nam in baptismo [homo] accipit potestatem ad ea agenda quae ad propriam pertinent salutem, prout secundum seipsum vivit; sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea quae pertinent ad pugnam spiritualement contra hostes fidei. Sicut patet exemplo Apostolorum, qui, antequam plenitudinem Spiritus Sancti acciperent, erant in *cenaculo perseverantes in oratione*; postmodum autem egressi non verebantur fidem publice fateri, etiam coram inimicis fidei Christianae.“

Die christliche Initiation stellt den Neophyten in diese christologische und pneumatologische und deshalb ekklesiologische Wirklichkeit hinein, eben in den Raum der Kirche, deren Herr Christus ist. Der Christ wird in der Kirche beheimatet, in jenem Volk, das in dieser Welt keine Heimat hat (vgl. Phil 3, 20). Das wird in den beiden sakramentalen Vollzügen von Taufe und Firmung thematisiert. Es ist nicht so, als teilte die Firmung etwas mit, was die Taufe noch nicht geschenkt hätte, aber sie thematisiert eine in der Taufe bereits implizierte Heilswirklichkeit, so wie alle Sakramente eine Wirklichkeit thematisieren und entfalten, die bereits mit dem Glauben gegeben ist. Die christliche Initiation ist wie ein Fächer, der sich entfaltet und, sich auffächernd, die beiden göttlichen Sendungen feiert, die uns in der Heilsökonomie geoffenbart wurden.

### *5. Die trinitarische Dimension*

Indem er in die beiden göttlichen Sendungen hineingestellt wird, läßt sich der Christ bei seiner Eingliederung in die Kirche letztendlich in das Geheimnis des einen und dreifaltigen Gottes stellen. Der Vater hat den Sohn und den Geist zu unserem Heil gesandt. Dieses Heil kann nicht in etwas bestehen, das von Gott verschieden wäre. In diesem Fall wäre es nur von geschöpflicher Qualität. Geschöpfliche Wirklichkeit aber kann nicht das Heil des Menschen sein. Insofern nur Gott selbst das Heil des Menschen ist, „erreicht“ uns die Heilsökonomie nicht nur in unserer Gottferne, sondern „verwickelt“ uns geradezu in die Wirklichkeit Gottes selbst. Gott ist in seiner Heilsökonomie nicht ein anderer als der, der er in sich selber von Ewigkeit her ist. Karl Rahner hat das mit seinem berühmt gewordenen Ausspruch auf den Punkt gebracht: Die heilsökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt.<sup>25</sup>

Wer sich im Glauben hineingenommen weiß in das Sohnesverhältnis Jesu, hat auch teil am Heiligen Geist, der Vater und Sohn in Gott verbindet. Der Christ weiß sich somit in das trinitarische Mysterium des einen Gottes hineingestellt. Als „Hausgenosse Gottes“ (Eph 2, 19) wird er in die göttliche Dynamik verwickelt, mit der der Vater den Sohn liebt und der Sohn den Vater wiederliebt und die als die Liebe beider der Heilige Geist ist: das göttliche Wir von Vater und Sohn, an dem wir im Glauben teilhaben und das aus uns die Kirche formt als sichtbaren Ausdruck dieses göttlichen Wir, das nun auch Menschen umfaßt.

Die Kirche, die die Menschen in dieses Wir hinein sammelt, weiß sich bei der Feier ihrer Sakramente nicht unter einem erdrückenden all-

<sup>25</sup> Vgl. K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1976, 141.

mächtigen Gott in einem fernen Jenseits. Die Kirche versammelt sich vielmehr vor Gott, der in Gestalt seines Sohnes schon auf unserer Seite steht. Die Kirche versammelt sich *mit dem Sohn*, der einer von uns geworden ist. Die *lex orandi* der Kirche, die sich stets an den Vater „durch Christus“ wendet, stellt diese Heilswirklichkeit heraus. Niemand kann Gott erreichen mit seinem Gebet. Nur zusammen mit dem Sohn kann man es „wagen“, „Vater“ zu sagen und darf man darauf vertrauen, ihn zu erreichen.

Der Christ weiß sich somit hineingenommen in ein innergöttliches Gegenüber, außerhalb dessen Gott tatsächlich in alle Ewigkeit unerreichbar bliebe. Dies zum Ausdruck zu bringen, scheint mir bei der im Augenblick verbreiteten pastoralen Hilflosigkeit und wohl auch Unfähigkeit, vom dreifaltigen Gott in einer für das Leben relevanten Weise zu sprechen, wieder gelernt werden zu müssen.

Aber obwohl die Kirche der „Leib Christi“ ist, d. h. die sakramentale Sichtbarkeit der Präsenz Christi auch in unserer Zeit, „ist“ sie dennoch nicht Christus. Der Sohn ist mit der Kirche nicht aufgrund einer hypostatischen Union geeint. Die Analogie zwischen Kirche und Inkarnation besteht hingegen in der Tatsache, daß die Kirche mit dem Sohn verbunden ist durch den Heiligen Geist, der auch Vater und Sohn miteinander verbindet (vgl. *Lumen gentium* n. 8). Nach Paulus ist es der in unsere Herzen gesandte Geist des Sohnes, der in uns „Abba“ ruft und bezeugt, daß wir am Sohnesverhältnis Jesu teilhaben. Der Vater vernimmt also im Gebet der Kirche die Stimme seines Sohnes. Allein deshalb „erreicht“ unser Beten den Vater und unterscheidet sich vom „Plappern“ der „Heiden“, die meinen, sie würden erhört, wenn sie viele Worte machen (vgl. Mt 6, 7).

Die Kirche versammelt sich demnach immer mit Gott in Gott vor Gott, d. h. mit dem Sohn im Heiligen Geist vor dem Vater. Die Liturgie der Kirche bezeugt die Teilhabe der Kirche an der göttlichen Wirklichkeit von Vater, Sohn und Geist. Taufe und Firmung sind die sakramentalen Feiern, in denen der Christ in diese Wirklichkeit hineingestellt und in der christlichen Botschaft festgemacht (konfirmiert) wird.

### III. Taufe und Firmung als Teilnahme an den beiden göttlichen Heilssendungen

Die Hineinnahme des Christen in die beiden göttlichen Heilssendungen geschieht nicht nur für das individuelle Heil des einzelnen. Es handelt sich darüber hinaus um eine Teilnahme an diesen beiden Heilssendungen, die sich gegenseitig durchdringen. Indem Taufe und Firmung die



Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und damit zum ewigen Leben bezeugen und feiern, „senden“ sie den Christen ebenfalls in die Welt. Der christliche Glaube hält den Christen nicht aus der Realität der Welt heraus, sondern sendet ihn in sie hinein als Zeugen dieser Bestimmung des Menschen und damit des ganzen Menschengeschlechts zur Gemeinschaft mit Gott und zur Würde der Gotteskindschaft als pneumatische Teilhabe an der Sohnschaft Christi. Der johanneische Jesus drückt diese Fortsetzung der göttlichen Heilssendung des Sohnes so aus: „Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“ (Joh 17, 18). Und der Auferstandene sendet die Jünger am Abend des Ostertages, indem er ihre Sendung mit seiner eigenen vergleicht und ihnen den Heiligen Geist mitteilt: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfangt den Heiligen Geist!“ (Joh 20, 21f).

Diese Verse stellen klar, wie sehr die beiden Sendungen ineinander verwoben sind. Die eine ist nicht ohne die andere. Man kann nicht wie der Sohn in die Welt gesandt sein, ohne den Heiligen Geist zu haben. Und der Geist ist derjenige, der den Christen nach der Gestalt des Sohnes bildet, der in die Welt gesandt ist. Die Taufe gibt Anteil an der Sendung des Sohnes. Sie weist in die Nachfolge ein und macht aus einem Heiden einen „alter Christus“.

Aber der Sohn ist der Christus, ist der mit dem Heiligen Pneuma Gesalbte. Dieses Glaubensdatum wird in den theophanischen Erzählungen von der Taufe Jesu bei den Synoptikern herausgestellt. Jesus ist der Sohn Gottes, insofern er gesalbt ist mit Heiligem Geist (vgl. Mk 1, 9-11 parr). Der Sohn wird damit auch in die messianische Tradition Israels gestellt:

„Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt (ἐχρίσέν με) zu verkündigen das Evangelium den Armen. Er hat mich gesandt (ἀπέσταλκέν με), den Gefangenen auszurufen die Befreiung und den Blinden das Augenlicht und Zerschlagene in Freiheit zu entsenden und anzukündigen ein Gnadenjahr des Herrn“ (Lk 4, 18f; vgl. Jes 61, 1-3).

Diese Worte, die der lukanische Jesus in der Synagoge zu Nazaret aus dem Tritojesaja vorliest und die er mit seinem Kommen erfüllt sieht (vgl. Lk 4, 21), stellen klar, worin seine Sendung in die Welt besteht. Es handelt sich um eine in jeder Hinsicht befreiende Sendung, in der Jesus die eigene Sohneswürde und Salbung mit dem Heiligen Geist auf alle Menschen ausdehnen möchte, und zwar in erster Linie auf diejenigen, die in unwürdigen Situationen leben und im Widerspruch zur eigenen Bestimmung stehen. An den beiden Heilssendungen des Sohnes und des

Geistes teilzunehmen bedeutet, sich am Heilswerk Gottes zu beteiligen. Diese Teilnahme ist unter den Bedingungen der Geschichte ein in höchstem Maße gefährliches Zeugnis, wie Lk 4, 29 beweist. Diese Gefährlichkeit und auch die Bereitschaft, diese Gefährlichkeit auf sich zu nehmen, seine „Haut zu Markte zu tragen“, wohnt wohl aller göttlichen Bestimmung des Menschen zur Würde der Sohnschaft inne. Nicht zufällig sind diese biblischen Worte, die in ihrer neutestamentlichen Version im Munde Jesu die Erfüllung einer alttestamentlichen Verheißung sind, zu einem Schlüsseltext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie geworden.<sup>26</sup> In der Tat ist dieser Text wohl ein Schlüssel, um die Sendung auch der Kirche zu den Menschen und für deren Befreiung aus der Macht des Bösen zu verstehen, aus jener Macht also, die die Bibel als Sklaverei und Verlorenheit an die Sünde (vgl. Röm 8, 21) bezeichnet. Tatsächlich stellt auch Gal 4, 4f die Sendung des Sohnes in den Dienst der Befreiung des Menschen vom „Gesetz“:

„Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, damit er die *freikaufe* (ἐξαγοράση), die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen.“

Die Sendung des Sohnes wird danach ins Werk gesetzt, um uns zu Adoptivsohnen und -töchtern zu machen. Offenbar vereinbaren sich Sohnschaft und „unter dem Gesetz stehen“ nicht. Die Sohnschaft, die Teilnahme also am Sohnesverhältnis Jesu ist das einzige Mittel, um uns dem nichtseinsollenden Existential des „Unter-dem-Gesetz-Seins“ zu entreißen. Für Paulus als Juden war das Gesetz in erster Linie das Gesetz des Mose, die Tora. Aber der Kontext unseres Verses sowie das die Heidenchristen einschließende „Wir“ auch in 4, 3 zeigen, daß für Paulus als den Apostel der Heiden der Begriff νόμος weiter gefaßt ist und sich auf die Lebensbedingungen überhaupt bezieht, unter denen der Mensch lebt. So gebraucht Paulus Gal 4, 1f als Analogie für den theologischen Unheilszustand den sozialen Status des Sklaven, der nicht Sohn ist und deshalb weder frei noch erbberechtigt ist. Damit beschreibt Paulus die Situation der Menschheit vor der Ankunft Christi, also bevor „die Zeit erfüllt“ war. Darauf setzt Paulus seinen Gedanken-gang fort, indem er sagt: „So waren auch wir, solange wir unmündig waren, Sklaven der Elementarmächte dieser Welt“ (Gal 4, 3).

Das „Gesetz“ ist offenbar weitergefaßt als der Begriff der Tora. Es scheint eine Beziehung zu geben zwischen „Gesetz“ und „Elementarmächte der Welt“. Der Mensch, der von der Sendung des Sohnes noch

<sup>26</sup> Vgl. CL. BOFF u. J. PIXLEY, Die Option für die Armen, Düsseldorf 1987, 75.

nicht erreicht ist und der sich nicht im Sohnesverhältnis zu Gott versteht, bleibt Sklave dieser Elementarmächte, bleibt an die Welt ausgeliefert mit ihrem „Gesetz“ des Werdens und Vergehens, von Leben und Tod. Das Sohnesverhältnis entreißt den Menschen diesem „Gesetz“. Das Ausgeliefertsein an diese Mächte ist nicht mehr die letzte Gewißheit des Menschen.<sup>27</sup>

Das griechische Verb ἐξαγοράζω, dessen Paulus sich hier wie bereits 3, 13 bedient, um das Heilswerk des Sohnes zu beschreiben, bedeutet von der Wortzusammensetzung her soviel wie „vom Markt nehmen“. Dabei ist an den realen antiken Sklavenmarkt zu denken. Die Menschen, die dort „im Angebot“ waren, galten als Ware und unterlagen deshalb den „Gesetzen“ des Marktes, d. h. dem Gesetz von Angebot und Nachfrage. Paulus sieht darin ein Bild für den Menschen, der an der Sohnschaft Christi nicht teilhat: Er bleibt diesen Gesetzen des Marktes unterworfen und damit Kauf- und Tauschobjekt jener Mächte, die aus dem Menschen eine Ware machen. Dieses Bild besitzt durchaus Aktualität. Die christliche Theologie könnte darin die Aufgabe entdecken, eine kritische Theorie nicht nur der Religion zu entwickeln, sondern auch einer Welt, in der der Markt und seine Gesetze zu einer neuen *Totalität* mit nahezu metaphysischer Valenz werden, eine globale totalitäre Realität also, die sich erneut des Menschen bemächtigt.<sup>28</sup>

Daß ein Christ an der Sendung des Sohnes als „mit dem Heiligen Geist Gesalbter“ teilnimmt, wird in der Firmung sakramental thematisiert. Der Getaufte und nach der Gestalt des Sohnes Wiedergeborene partizipiert somit auch an der Sendung des Pneuma. Insofern der Geist Personen zur Kirche verbindet, ist das Mysterium dieser Sendung auch das Geheimnis der Kirche. Nicht als einzelner Zeuge, gewissermaßen als „Glaubenssingle“, weiß sich der Christ in die Welt gesandt, sondern in einer kollektiven Sendung, in einem kirchlichen Wir. Der Christ nimmt an der Sendung der Kirche teil, „Zeichen und Werkzeug“ (*Lumen gentium* 1) des Heils für die ganze Menschheit zu sein. Stärker

<sup>27</sup> Auch M. LUTHER, Kommentar zum Galaterbrief 1519, WA II, 534, versteht den Gesetzesbegriff in Gal entsprechend: „Somit sind alle Völker unter dem Gesetz gewesen, zum mindesten unter dem Gesetz der Natur und der zehn Gebote.“

<sup>28</sup> Vgl. F. J. HINKELAMMERT, Die wirtschaftlichen Wurzeln des Götzendienstes. Die Metaphysik des Unternehmers, in: H. ASSMANN, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott, Münster 1984, 111–147. Erhellend in diesem Zusammenhang ist auch J. NIEWIADOMSKI, Begegnung von Religionen im weltzivilisatorischen Kontext, in: R. SCHWAGER (Hg.), Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie, Freiburg–Basel–Wien 1996, 83–94.

als die Taufe unterstreicht die Firmung diese universale Sendung und die Tendenz des Geistes, immer mehr Menschen zu erfüllen, um sie in einem neuen Wir zu verbinden und so aus einer chaotisch-babylonischen eine pfingstliche Menschheit zu schaffen, die mit all ihren Differenzen in einem Geist verbunden ist.

Die Teilnahme an einer der beiden göttlichen Heilssendungen ist, wie man sieht, nicht zu trennen von der Teilnahme auch an der anderen. Wer an der inkarnatorischen Sendung des Sohnes teilnimmt, nimmt auch an der des Geistes teil. Und das heißt zugleich, an der Sendung der Kirche teilzunehmen. Die Kirche ist der sichtbar sakramentale Ausdruck der beiden göttlichen Heilssendungen, d. h. sichtbarer Ausdruck sowohl für die Gegenwart Christi wie auch für die des Heiligen Geistes. Tatsächlich ist im Denken des Paulus die Kirche wohl der „Leib Christi“. Das aber kann sie nur sein, wenn sie „Tempel des Heiligen Geistes“ ist. Denn die Kirche „ist“ nicht Christus. Sie ist sein Leib, weil sie seine Präsenz sichtbar macht, insofern sie mit ihm im Heiligen Geistes verbunden ist. Wer deshalb in der Kirche den Leib Christi erkennt, kann das nur im Heiligen Geist tun. Wer den Leib Christi erkennt, befindet sich schon im Tempel des Heiligen Geistes und gehört deshalb bereits zur Kirche.<sup>29</sup>

Wer getauft ist, nimmt damit auch an der Kirche als dem lebendigen und konkreten Ausdruck der Inkarnation *und* des Geistes teil. Inkarnation und Geist sind unterscheidbar aber nicht trennbar („*incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine*“). Die ekklesiologische Dimension bewahrt den Christen vor der Gefahr, den Glauben zu spiritualisieren und zu interiorisieren und die Kirche außerhalb ihrer Sichtbarkeit zu suchen. Andererseits bewahrt das im Glauben erkennbare Wirken des Geistes auch außerhalb der verfaßten Kirche davor, das Heil kirchlich zu monopolisieren und zu kanalisieren, wenngleich es tatsächlich kein anderes Heil gibt als das von der Kirche verkündete. Die Untrennbarkeit der beiden Heilssendungen ist deshalb immer wieder zu betonen, weil sie vor einer leider verbreiteten subjektivistischen Haltung bewahrt und diese kritisiert. Die Inkarnation gibt es nicht ohne den Geist. Und

<sup>29</sup> So versteht auch das VATICANUM II die Sendung des Christen als Teilnahme an der Sendung der Kirche: „Die im Volk Gottes versammelten und dem einen Leibe Christi unter dem einen Haupt eingefügten Laien sind, wer auch immer sie sein mögen, berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte, die sie durch das Geschenk des Schöpfers und die Gnade des Erlösers empfangen haben, zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen. Der Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt.“ (*Lumen gentium* n.33)



umgekehrt ist der Geist als Gottes Geist nicht identifizierbar ohne Inkarnation des Wortes in die Wirklichkeit unserer Welt. Zudem wird der Christ nie allein gesandt. Er nimmt stets an der Sendung der Kirche teil und arbeitet bei der Einladung zum eschatologischen Gastmahl (vgl. Lk 14, 16–24) mit anderen zusammen, die mit ihm durch den Heiligen Geist verbunden sind.

#### IV. Die Firmung als von der Taufe unterschiedenes, aber nicht trennbares Sakrament

Nach diesen Überlegungen, die gezeigt haben, wie die christliche Initiation den Christen in die Heilsökonomie einfügt, sind wir in der Lage, die Firmung als ein von der Taufe zwar unterschiedenes, aber im Grunde nicht von ihr zu trennendes Sakrament zu bestimmen.

##### 1. *Das sakramentale Zeichen (sacramentum tantum)*

Die Firmung tritt als zweites sakramentales Zeichen neben die Taufe und gehört zur Initiation, insofern in dieser gefeiert wird, daß die Taufe auf den Tod des Herrn und als Anziehen Christi zugleich ein Erfülltwerden vom Heiligen Geist ist. Die Firmhandlung illustriert dieses. Als sakramentales Zeichen ist sie ein Zusammenwirken von *Materia* und *Forma*, von sichtbarem Gestus und dem Wort, das diesen Gestus formalursächlich zum sakramentalen Zeichen „formt“. Bei der Firmung besteht das sakramentale Zeichen in der Salbung der Stirn mit Chrisam unter Auflegung der Hand zusammen mit den vom Ritus vorgeschriebenen Worten.<sup>30</sup>

Die Handauflegung stellt das sakramentale Zeichen für die Mitteilung des Heiligen Geistes dar, während die Salbung mit Chrisam den Getauften als mit Heiligem Geist Gesalbten qualifiziert und seine Würde zur Geltung bringt. Der Christ partizipiert an der Sohneswürde Christi, des Messias Jahwes. Im Alten Testament offenbarte die Salbung des Königs dessen messianische Würde. Die christliche Botschaft universalisiert diese Dignität und bezeugt, daß die ganze Menschheit dazu bestimmt ist, an der Würde Christi teilzuhaben.

<sup>30</sup> PAPST PAUL VI., Apostolische Konstitution über das Sakrament der Firmung, in: Die Feier der Firmung in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes, hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands u. a., Einsiedeln und Köln 1973, 17: „Das Sakrament der Firmung wird gespendet durch die Salbung mit Chrisam auf der Stirn unter Auflegen der Hand und durch die Worte: ‚Accipe Signaculum Doni Spiritus Sancti‘.“

## 2. Die Heilswirkung der Firmung (*res sacramenti*)

Das sakramentale Zeichen bezeichnet die Wirkung eines Sakraments. Bei der Firmung wird die Gabe des Heiligen Geistes gefeiert, der dem getauften Glaubenden gegeben ist. Insofern er durch die Taufe in Christus inkorporiert ist, ist er auch mit dessen Geist getränkt (vgl. 1 Kor 12, 13) und gesalbt. Weil er an der Sohnschaft des Sohnes teilhat, ist der Christ auch in den Heiligen Geist hineingestellt und hat deshalb Gemeinschaft mit Gott.

Dieser Geist wird dem Christen „*ad robur*“ gegeben, wie die Kirche lehrt (vgl. DH 1319). Diese lehramtliche Feststellung wäre mißverstanden, wenn sie in dem Sinne aufgefaßt würde, daß die Taufe zwar den Heiligen Geist schenkt, aber nicht *ad robur*. Die Firmung gibt uns ja nicht einen anderen Geist, sondern vielmehr die Gewißheit, daß der Heilige Geist uns bei der Eingliederung in die Kirche nicht gegeben wird, um die Taufe zu „bestärken“ oder zu „bestätigen“, sondern um *unserer fragilen*, von der Erbsünde gezeichneten *menschlichen Natur* die „Robustheit“ des Glaubens zu schenken. Wir können sagen, daß das Pneuma in uns die Vormacht, die Prä-potenz der Sünde bricht. So gesehen ist der Geist *ad robur* die sich im Leben auswirkende Vergabung der Erbsünde, die in der Taufe geschenkt wird. Der Christ ist wirklich vom Heiligen Geist bestimmt. Darin besteht das Heil des Menschen und die Heilsgnade der Firmung.

## 3. Der sakramentale Charakter (*res et sacramentum*)

Die Firmung prägt wie die Taufe einen sakramentalen Charakter ein. Damit wird sichergestellt, daß die Firmung nicht wiederholbar ist, weil sie ihren Empfänger für immer zeichnet. Der Charakter entspricht der sakramentalen Wirkebene von *res et sacramentum*. Es handelt sich beim Charakter tatsächlich um eine erste Wirkung (= *res*) des Sakramentes, die ihrerseits wieder sichtbares Zeichen (= *sacramentum*) ist für die eigentliche Heilswirkung (= *res tantum*), die in der Gabe des Heiligen Geistes *ad robur* besteht. Diese erste Wirkung der Sakramente ist in der ekklesialen Wirklichkeit zu suchen. Es handelt sich also nicht um eine bloß innerliche und damit unsichtbare Wirkung im Empfänger, denn dann wäre sie nicht „*sacramentum*“. Also muß es sich um eine sichtbare Wirkung handeln. Tatsächlich besteht die erste Wirkung der Taufe in der Eingliederung in die Kirche. Dieses unwiderrufliche Verhältnis zur Kirche ist die erste Wirkung der Taufe und kann als von der Gnade verschiedener Charakter der Taufe angesehen werden.

Worin aber besteht diese sichtbare Erstwirkung bei der Firmung? Sie müßte wiederum in einer neuen Beziehung zur Kirche liegen, die weiter reicht als das Inkorporiertsein. Wie aber kann sie das?

Wie bereits dargelegt wurde, wird der Christ bei der sakramentalen Initiation in die göttliche Heilsökonomie hineingestellt. Er partizipiert so auch an der Sendung des Heiligen Geistes, was gleichbedeutend ist auch mit der Teilnahme an Mysterium und Sendung der Kirche. Bei der Firmung wird der Christ in die apostolische Sendung der Kirche eingereiht, er wird „Apostel“, gesandt, die christliche Botschaft zu bezeugen und so beizutragen am Aufbau der Gemeinschaft der Kirche als Sakrament und Werkzeug für die Einheit der ganzen Menschheit.

Heribert Mühlen erinnert daran, daß die Firmung – im Unterschied zur Taufe – notwendig die Präsenz des Bischofs oder zumindest des Presbyters erfordert.<sup>31</sup> Auf jeden Fall ist die Firmung – im Unterschied zur bloßen Taufe – an das ordinierte Amt gebunden, das Ausdruck und Gewißheit der ganzen Kirche ist, sich in der apostolischen Sukzession zu befinden. Als Nachfolger der Apostel gibt der Bischof den Getauften bei der Firmung durch die Handauflegung Anteil an der apostolischen Sukzession und Mission der ganzen Kirche. Die Eingliederung in die Kirche bei der Taufe (*res et sacramentum* der Taufe) hat keinen anderen Zweck als den, die Getauften an der Mission des Sohnes und des Heiligen Geistes teilnehmen zu lassen, die in der Geschichte die apostolische Sendung der Kirche als universales Heilssakrament ist.<sup>32</sup>

## V. Für eine erneuerte Tauf- und Firmpastoral

Man kann nicht an der Sendung des Sohnes teilnehmen, ohne auch an der des Heiligen Geistes zu partizipieren. Die Firmung ist zwar ein eigenes Sakrament, aber dennoch integraler Bestandteil des gesamten Initiationsvorgangs. Der östlichen Kirche gebührt das Verdienst, die Untrennbarkeit der beiden Initiationssakramente auch liturgisch bewahrt zu haben. Die westliche Trennung der beiden Sakramente hat sicher dazu geführt, daß wir auch in unserem Bewußtsein die beiden Sakramente

<sup>31</sup> Vgl. H. MÜHLEN, Die Firmung als sakramentales Zeichen der heilsgeschichtlichen Selbstüberlieferung des Geistes Christi – Notwendigkeit und Möglichkeit einer Erneuerung der Theologie der Firmung nach dem Vaticanum II, in: ThGl 57 (1967) 263–286.

<sup>32</sup> Als „Sakrament der Sendung“ wird die Firmung denn auch von F. COURTH, Die Sakramente. Ein Lehrbuch für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg 1995, 124; 141, bezeichnet und begründet.

als getrennt und dissoziiert empfinden und betrachten.<sup>33</sup> Deshalb bleibt die östliche Praxis eine stete „Anfrage an den Westen“.<sup>34</sup> Zwar erscheint eine Übernahme der orientalischen Praxis in unseren westlichen und säkularisierten Zusammenhängen als eine nicht durchsetzbare Forderung und mutet wohl utopisch an. Aber ohne Utopien würde man wohl immer nur auf der Stelle treten. Tatsächlich gibt es mit der bei uns üblichen Praxis durchaus ein hohes Maß an Unzufriedenheit. Anders lassen sich die vielen Erörterungen zum rechten Firmalter und zum Sinn der Firmung (der in dieser Trennung von der Taufe theologisch in der Tat nicht mehr zu erkennen ist) wohl nicht verstehen. Und es mehren sich auch die Stimmen von seiten der Theologie, die auf die Problematik und Inkonsistenz der westlichen Praxis aufmerksam machen.

Johannes Brosseder äußert sich in durchaus hilfreicher Weise dazu und plädiert für eine Überwindung der „Zusammenhanglosigkeit“ der Firmung mit dem christlichen Initiationsvorgang im Bereich der westlichen Kirche.<sup>35</sup> Er sieht, daß das „Auseinanderreißen von Taufe und Firmung“ im Westen „nicht nur den Bruch mit einer wichtigen Wegstrecke der eigenen Geschichte des westlichen Christentums [dokumentiert], welches diese Geschichte mit dem Osten gemeinsam hat, sondern zugleich die theol. Sprache der Sakramente und der sie ausdrückenden Symbole [verdunkelt]“.<sup>36</sup> Brosseder plädiert für eine Rückkehr zur gemeinsamen Spendung von Taufe und Firmung. Denn wenn „abgesondert vom Taufgottesdienst die Firmung nach Bußsakrament und Eucharistie rückt, dann kann kaum eine einleuchtende theol. Begründung für dieses Sakrament gefunden werden.“<sup>37</sup>

Das eigentliche und weitestreichende Problem ist dabei wohl zuerst im Brauch der Kindertaufe zu sehen, deren Problematik sich unter den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen noch verschärft.<sup>38</sup> Hält

---

<sup>33</sup> Als Studentenpfarrer erlebte ich bei Gelegenheit von Erwachsenentaufen jedesmal große Verwunderung in der Studentengemeinde darüber, daß in derselben Feier auch die Firmung gespendet wird. Es mußte jedesmal mühsam vermittelt werden, daß man die Taufe nicht als eine nur vorläufige Entscheidung zum Christsein auffassen kann. Offenbar war den als Kindern Getauften auch in deren Firmkatechese nie vermittelt worden, daß die Firmung „eigentlich“ vor den ersten Kommunionempfang gehört und die bei uns geübte Praxis eine theologische Ausnahmesituation darstellt.

<sup>34</sup> M. KUNZLER, Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg?, op. cit., 103.

<sup>35</sup> Vgl. J. BROSEDER, Art. Taufe/Firmung, loc. cit., 122.

<sup>36</sup> Ebd., 120.

<sup>37</sup> Ebd., 120 f.

<sup>38</sup> H. U. v. BALTHASAR, *Sponsa Verbi*. Skizzen zur Theologie II, Einsiedeln 1961, 16, bezeichnet die „Entscheidung“ der Kirche für die Kindertaufe als „die folgenschwerste aller Entscheidungen der Kirchengeschichte.“



man aber an der Kindertaufe grundsätzlich fest, dann kann man mit den gleichen Gründen, mit denen man diesen Brauch rechtfertigt, auch die Kinderfirmung rechtfertigen.

Um zu einer klareren Sakramentenpastoral und auch zu einer ehrlicheren Sprache der Sakramente zu finden, wird man in Zukunft wohl zwischen zwei Möglichkeiten wählen müssen: Entweder man verzichtet auf die Kindertaufe oder man firmt auch die Kinder im Zusammenhang mit ihrer Taufe oder mit der Erstkommunion. Man kann nicht zweimal Christ werden. Zwar ist das Christwerden anthropologisch als ein langer, vermutlich lebenslanger Prozeß anzusehen, und dennoch ist es unzulässig, in der Taufe so etwas wie eine nicht endgültige oder vorläufige Zugehörigkeit zur Kirche und zu Christus zu sehen.

Bezüglich der Eucharistie könnte man sich an der protestantischen Praxis orientieren, die Getauften nach einer gründlichen Katechese zum Abendmahl zuzulassen und somit das Katechumenat, das im Falle der Erwachsenentaufe dieser vorausgeht, nachzuholen. Damit würde auch deutlich, daß das Ziel der Initiation die Teilhabe am eucharistischen Leib Christi ist. Es gibt wahrlich keinen anderen Grund, Menschen in die Kirche einzugliedern als den, sie um den eucharistischen Tisch zu versammeln. Auf diese Weise könnte die Erstkommunion weiterhin im Schulalter gefeiert werden. Daß auch in späteren Jahren eine katechetische Vertiefung und Verlebendigung notwendig ist, damit die Christen tiefer in ihre Taufberufung hineinwachsen, liegt auf der Hand. Die Pastoral hat die Bedingungen dafür zu schaffen, die Gläubigen für eine solche weiterführende Unterweisung zu motivieren. Aber es verbietet sich von selbst, ein Sakrament als willkommenen Anlaß zu gebrauchen, um junge Menschen in einer ohnehin katechetisch schwierigen Lebenssituation noch einmal in die Kirche zu bekommen, in der oft illusorischen Hoffnung, dadurch könnten viele zu ihrer christlichen Berufung finden. Freilich wird sich in Zukunft das Problem noch zuspitzen, wie mit den vielen Getauften und Gefirmten pastoral umzugehen ist, denen ihre Taufberufung fremd geblieben ist. Hier werden sicher weitere Differenzierungen in der Pastoral nötig werden.

Eine Rückkehr zur ursprünglichen sakramentalen Reihenfolge Taufe – Firmung – Eucharistie scheint mir auch durchaus in der Absicht des Zweiten Vatikanischen Konzils zu liegen. Die Sakramente werden immer in dieser Folge aufgezählt. An verschiedenen Stellen äußert sich das Konzil in diesem Sinne.<sup>39</sup> Doch der Auftrag des Konzils, den Firm-

<sup>39</sup> Vgl. neben den bereits genannten und zitierten Texten vor allem *Lumen gentium* 10; Dekret über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* n. 13f; Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche *Ad gentes* n. 14; 36;

ritus so zu überarbeiten, „daß der innere Zusammenhang dieses Sakraments mit der gesamten christlichen Initiation besser aufleuchte“<sup>40</sup>, scheint noch nicht ausgeführt zu sein. Im Gegenteil: Offenbar ist diese Forderung auf dem Altar einer nachkonziliaren entwicklungspsychologisch bestimmten katechetischen Konzeption der Firmung geopfert worden. Aber dann kann die Firmung nicht mehr als Sakrament der Initiation betrachtet werden.

Wenn daher die Kirche Wert legt auf eine aufrichtige Sprache ihrer Sakramente, wird sie einer erneuten Diskussion um die Firmung nicht aus dem Weg gehen können. Schon durch die Tatsache eines sehr beschleunigten Säkularisationsprozesses in den westlichen Gesellschaften wird die Kirche ihr gesamtes Initiationsprogramm und damit einen wichtigen Bereich ihrer Sakramentenpastoral überprüfen müssen. Sie kann nicht fortfahren, die christliche Botschaft „wie im verschlossenen Briefumschlag“ weiterzugeben.<sup>41</sup> Die für den kirchlichen Leitungsdienst Verantwortlichen werden sich fragen müssen, ob es zur Aufrichtigkeit kirchlicher Zeichensprache beiträgt, wenn die Kirche in der Mehrheit aus Getauften besteht, die mit der christlichen Botschaft fast nicht vertraut gemacht wurden.

Andererseits trägt die Kirche auch Verantwortung dafür, daß diejenigen, die ihr nicht angehören, mit der christlichen Botschaft konfrontiert werden. Die Kirche wird deshalb nach neuen Formen suchen müssen, um sich bei denen Gehör zu verschaffen, die nicht getauft sind oder als zwar Getaufte der Kirche und dem christlichen Glauben fremd gegenüberstehen. Zum Beispiel sollten Eltern, die den Wunsch nach einer christlichen Erziehung für ihre Kinder haben, selbst aber nicht in der Lage sind, vom Glauben zu sprechen, die Möglichkeit finden, den Glauben in der Gemeinschaft der Kirche neu kennenzulernen. Denkbar wäre in diesem Fall statt der Kindertaufe ein Segensritus für die Neugeborenen und eine Einladung an die Eltern, an einem katechetischen Kurs teilzunehmen, um neu zu lernen, worum es im christlichen Glauben geht und wie man ihn weitervermittelt.

---

Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis*, n. 5, 2. Vgl. dazu auch die entsprechenden theologischen Kommentare bei J. ZERNDL, Die Theologie der Firmung, op. cit., vor allem auch 441 f. Zerndl zeigt, daß der Widerspruch zwischen Konzilslehre und pastoraler Praxis sich auch zwischen Konzilslehre und Lehre der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands findet.

<sup>40</sup> Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, n. 71.

<sup>41</sup> Vgl. P. KNAUER, Unseren Glauben verstehen, Würzburg <sup>5</sup>1995, 7.

Die Kirche steht somit vor der Aufgabe, einen glaubwürdigen Weg zu finden, der auf der einen Seite die Fragen und Bedürfnisse derjenigen würdigt, die um die Sakramente bitten, der auf der anderen Seite aber die Sakramente nicht ihrer christlichen Bedeutung entleert, indem er aus ihnen unverbindliche religiöse Rituale macht, die letztendlich nichts mehr mit unserem Heil, aber auch nichts mit unserem Leben, unserer Gesellschaft und unserer Geschichte zu tun hätten. Die Sakramentenpastoral ist etwas Anspruchsvolleres als die bloße Verwaltung menschlicher Religiosität. Einen Menschen in die Gemeinschaft der Kirche einzugliedern heißt nicht, ein religiöses Bedürfnis zu befriedigen. Es heißt vielmehr, ihn in das Geheimnis Christi einzuführen. Das erfordert eine mystagogische Pastoral, die es vermag, unsere Existenz im Lichte des Wortes Gottes zu betrachten und die das Bewußtsein der Christuswürde schenkt, die jede Person besitzt, weil sie an der Sohnschaft Christi teilhat. Es handelt sich darum, mit Wahrheitsanspruch verständlich zu machen, was die Bestimmung des Menschen ist.

ZENON GROCHOLEWSKI

## Die Theologischen Fakultäten im Dienst des Glaubens und der Kirche\*

Es ist mir eine große Freude, als Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen der Theologischen Fakultät Trier die Glückwünsche des Heiligen Stuhls zur Jubiläumsfeier ihres fünfzigjährigen Bestehens persönlich aussprechen zu können. Durch Dekret vom 5. Juni 1950 hat die damalige „Studienkongregation“ unter Kardinal Giuseppe Pizzardo die Errichtung der Theologischen Fakultät Trier vollzogen. Auf den Tag genau dürfen wir, die Kongregation für das Katholische Bildungswesen, zusammen mit Ihnen heute dankbar auf 50 Jahre verdienstvoller und erfolgreicher akademischer Lehr-, Forschungs- und Studententätigkeit dieser Fakultät im Dienst der Orts- wie der Weltkirche zurückblicken.

Zunächst gilt es an dieser Stelle zu danken. Der erste Dank gebührt, wie dies schon durch die Eucharistiefeier zum Ausdruck kam, dem Herrn selbst, der mit seinem Segen diese Fakultät die 50 Jahre über geleitet hat. Dann ist in Ihrer Person, verehrte Exzellenz, allen Bischöfen zu danken, die diese Fakultät als Großkanzler treu durch die Wechsel der Zeit führten, allen voran Ihrem Vorgänger Erzbischof Dr. Franz Rudolf Bornewasser, dem die Errichtung der Fakultät ein so großes Anliegen war. Großer Dank richtet sich dann an alle Professoren und Dozenten, die hier im Dienst der Kirche wissenschaftlich und akademisch Rechenschaft von der Hoffnung abgelegt haben und ablegen, die sie erfüllt. Ganze Generationen von Priestern und Laien haben hier eine vorzügliche Ausbildung in Theologie erhalten, und nicht wenige Professoren für Theologie sind aus ihr hervorgegangen. Es ist ein Markenzeichen der Fakultät, daß eine große Zahl der Professoren eine Berufung an andere Fakultäten erhalten hat, wo sie ihre Trierer Erfahrung entfalten und weitergeben konnten.

Der Rückblick auf die vergangenen 50 Jahre bietet Gelegenheit, kurz grundsätzlich auf die Aufgabe der Theologie und der theologischen Forschung einzugehen. Wie die Apostolische Konstitution „*Sapientia christiana*“ sagt, stellen die Theologischen Fakultäten für das kirchliche Gemeinwohl und für die ganze kirchliche Gemeinschaft einen Schatz dar (cf. Einleitung, IV). Dabei ist Theologie-Treiben kein weltenthobenes Geschehen im geisteswissenschaftlichen Elfenbeinturm. Die gesellschaftliche Situation stellt auch die Theologie vor stets neue Fragen und konfrontiert sie mit geänderten Rahmenbedingungen.

---

\* Grußwort des Präfekten der Kongregation für das Katholische Bildungswesen S. Exz. Dr. Dr. h.c. Zenon Grocholewski, Titularerzbischof von Agropoli, aus Anlaß des 50. Jahrestages der Wiedererrichtung der Theologischen Fakultät Trier am 5. Juni 2000.



Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil entwickelten sich verschiedene theologische Strömungen. Man denke etwa an die anthropologische Wende in der Theologie, an die politische Theologie, die Befreiungstheologie oder die feministische Theologie. Diese Strömungen wollten auf verschiedene kirchliche Bedürfnisse antworten, und zwar aus dem Anliegen heraus, das christliche Denken in Kultur und Gesellschaft ins Gespräch zu bringen. Auch heute steht die Theologie vor dieser Herausforderung. Auf's Ganze gesehen besteht diese Herausforderung, wie ich schon in der Predigt heute morgen hervorgehoben habe, offenbar in einer verbreiteten und tiefen Krise und Unsicherheit der Menschen im Glauben.

1. Um die Fragen von heute anzugehen und zu bewältigen, bedarf es neuer Ideen und Kräfte, den Glauben akademisch-wissenschaftlich zu vertiefen und gegenüber unserer Gesellschaft überzeugend zu verkündigen. Dafür scheint es nötig, die Beziehung zwischen Glauben und Vernunft zeitgemäß neu zu beleben. Die verbreitete Säkularisierung der Lebenswirklichkeit ruft nach einer metaphysisch-philosophischen Grundlegung, einer Grundlage, die die Theologie zur Erfüllung ihrer Aufgabe braucht. Die mit soviel Interesse aufgenommene Enzyklika „Fides et ratio“ des Heiligen Vaters spielt in diesem Zusammenhang eine besonders wichtige Rolle.

2. Die Verwirklichung einer Theologischen Fakultät hängt in der Hauptsache vom Einsatz der Professoren ab. Sie müssen nicht nur in ihrer Fachdisziplin als Wissenschaftler Kompetenz zeigen, sondern gleichzeitig auch Zeugen des Glaubens sein. Dem Auftreten der Professoren kommt dabei eine besondere Bedeutung zu: dieselben Studenten, die bei ihnen einen vernünftigen Zugang zur Theologie suchen, wollen bei ihnen eine Lehre finden, die ihrem Glauben und ihrem Leben spirituelle Nahrung gibt. Das heißt nicht, daß die Theologie an der Fakultät nicht wissenschaftlich-akademisch betrieben werden muß. Diese „Nahrung“ kommt vielmehr aus der Natur der Theologie als Wissenschaft des Glaubens selbst. Es kommt auf die rechte Darstellung an, damit theologische Wissenschaft gleichzeitig Glaubenszeugnis ist.

3. Jede Theologische Fakultät hat die besondere Aufgabe, ihr Reden von Gott im Zusammenhang mit den veränderten gesellschaftlichen Herausforderungen zu verwirklichen. Dabei geschieht dies im kirchlichen Auftrag. „Sapientia christiana“ betont: Die kirchlichen Fakultäten „müssen sich ihrer Bedeutung in der Kirche und ihrer Teilnahme am Dienst der Kirche bewußt sein. Jene Fakultäten, die sich näherhin mit der christlichen Offenbarung befassen, seien überdies des Auftrags eingedenk, den Christus, der höchste Lehrer, der Kirche bezüglich des Lehramtes mit diesen Worten gegeben hat: ‚Gehet und lehret alle Völker, taufte sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch aufgetragen habe!‘ (Mt 28, 19–20)“ (Einleitung, IV).

Aus dieser Perspektive ergibt sich als Aufgabe der Theologischen Fakultät die konstruktive Mitarbeit am Aufbau der Kirche, daß das Mysterium der Kirche als Sakrament Christi in der hierarchischen *Communio* wieder bewußt gemacht wird. Das bedeutet, daß die Theologische Fakultät in der Kirche ver-

wurzelt sein muß, um zu diesem Aufbau der Kirche beizutragen. In diesem Zusammenhang erinnert „Sapientia christiana“ an „das schwerwiegende Wort Pauls VI.: ‚Der Lehrauftrag des Theologen wird zur Erbauung kirchlicher Gemeinsamkeit ausgeübt, damit das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung wachse‘“ (Einleitung, IV).

Aufgrund der engen Verbindung der Theologischen Fakultäten mit dem Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums ergibt sich die Notwendigkeit, in der Lehre der Kirche und in ihrem authentischen Lehramt verankert zu sein.

4. Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gibt uns weiterhin die Möglichkeit, die Beziehung zwischen Laien und Priestern besser zu verstehen. Diese mitunter mißverständlich diskutierte Fragestellung erfordert theologische Klarheit.

Wie die Immatrikulationsstatistiken der Theologischen Fakultäten zeigen, nimmt die Ausbildung der sogenannten „Laientheologen“ zahlenmäßig einen wesentlich größeren Stellenwert ein als die der Priesteramtskandidaten und Ordensangehörigen, die ihre Berufung im geistlichen Amt erkannt haben. Wenn heute die Ausbildung der Laienmitarbeiter im kirchlichen Dienst und der Religionslehrer – vor allem auch im Staatsdienst – durch die Theologische Fakultät eine so wichtige Rolle spielt, der auch die theologische Forschung und das akademische Lehrangebot Rechnung zu tragen haben, dann darf dieses Rechnungstragen nicht auf Kosten der Priesterausbildung geschehen, dem ersten und ursprünglichen Zweck, zu dem die Theologischen Fakultäten gegründet worden sind.

Der begrüßenswerten Aufmerksamkeit, die die kirchlichen Laienberufe in der deutschsprachigen pastoraltheologischen Forschung in jüngster Zeit erfahren, muß daran gelegen sein, ihren Ausgangspunkt von einer Theologie des kirchlichen Amtes zu nehmen, die das Wirken der Laien im kirchlichen Dienst nicht gegen das geistliche Dienstamt, das zum strukturellen Wesen der Kirche gehört und ohne das es Kirche nicht gibt, ausspielt. Das Nachsynodale Schreiben über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt „Christifidelis laici“ vom 30. Januar 1989 sagt: „Die Laien ihrerseits müssen anerkennen, daß das Amtspriestertum für ihr Leben und für ihre Teilhabe an der Sendung der Kirche unverzichtbar ist“ (Nr. 22).

Die Glaubensverkündigung aus der Hand ausgebildeter und als Katecheten beauftragter Laien hat eine lange und wertvolle Tradition in der Kirche. Die unverkürzte Verkündigung des Glaubens schließt auch die Wirklichkeit der Kirche und ihrer Struktur mit ein. Theologisch kann nicht der Priester durch den Laien ausgetauscht und ersetzt werden. Vielmehr muß die Notwendigkeit des Weihedienstamts auch durch die verantwortlichen Laienmitarbeiter und die Katecheten in einer Weise verkündet werden, daß dadurch – angesichts des heutigen Priestermangels – jeder Gläubige sich wieder klar darüber wird, wieviel verlorengelassen, wenn in einer Pfarrei kein Priester mehr zur Verfügung steht, der die Sakramente spendet und kraft seiner Sendung das Heilswirken Christi den Menschen präsent und sichtbar macht. Mit anderen Worten, auch die pastoralen Laienmitarbeiter müssen sich für die geistlichen Berufe und die Berufungen zum Priestertum einsetzen, weil – wie gesagt – die Priester notwen-

dig sind, damit die Laien ihre Teilnahme an der Sendung der Kirche wirksam wahrnehmen können.

Als Präfekt der Kongregation für das Katholische Bildungswesen, der auch das Päpstliche Werk für die Priesterberufe angeschlossen ist, liegt mir die Betonung dieser Aufgabe im Rahmen der Ausbildung der kirchlichen Nachwuchskräfte, die in den Händen der Theologischen Fakultäten liegt, sehr am Herzen. Als Studierende der Theologie und noch viel mehr als Professoren legen Sie Zeugnis ab für den ganzen Glauben der Kirche. Es liegt in Ihrer Verantwortung, daß dieses Zeugnis unverkürzt und vollständig ist.

Die Fakultät nutzt den Anlaß der heutigen Jubiläumsfeier zur Verleihung von drei theologischen Ehrendoktoraten für einen überzeugenden und verdienten Einsatz um die Präsenz des Katholischen in der heutigen gesellschaftlichen und akademischen Öffentlichkeit. Ich gratuliere den zu Ehrenden herzlich und danke ihnen für ihr Zeugnis. Die Theologische Fakultät Trier – die heute 50 Jahre „alt“ geworden ist, aber durch die Jugend, die sie bildet und formt, auch „jung“ ist und „jung“ bleiben wird – ist aufgerufen, das Glaubensgut der Katholischen Kirche wissenschaftlich so aufzubereiten und weiterzugeben, daß aus ihr die kirchlichen Nachwuchskräfte hervorgehen, die auch in der Zukunft das „Depositum fidei“ der katholischen Kirche treu bewahren und weitergeben, indem sie mit ihrem Leben und mit ihren Worten ein authentisches Zeugnis für diesen Glauben sind. Am Zeugnis, das wir mit unserem Leben für den Glauben ablegen, liegt es, daß „glauben“ wieder „in“ wird und nicht zu einem Prädikat von Außenseitern verkommt. Die Zukunft der Kirche hängt in besonderer Weise an den Theologischen Fakultäten. Sie bestimmen die Lebendigkeit und Vitalität der ganzen Kirche mit.

Das Heilige Jahr lädt alle ein zur Umkehr. Diese Feier des 50jährigen Bestehens stellt für die gesamte Fakultät sicher auch eine Gelegenheit dar, Gewissenserforschung zu halten, um immer vollkommener ihre Sendung zu erfüllen. So gilt, nicht zuletzt wegen der besonderen Zusammenarbeit der kirchlichen Theologischen Fakultät Trier mit der im Jahre 1970 wiedergegründeten Universität Trier, auch weiterhin der Spruch im Universitätssiegel von 1473: „Treviris ex urbe Deus complet dona sophiæ“ – „Von der Stadt Trier aus vervollkommenet Gott die Gaben der Weisheit“. In diesem Sinne wünsche ich der Fakultät auf die Fürsprache ihres Patrons, des heiligen Hieronymus, auch für die Zukunft allen Segen und Beistand Gottes für ihre akademische Lehrtätigkeit und Forschungsarbeit im Dienst des Glaubens und der Kirche.

# Neuerscheinungen

## FRÜHJAHR 2000



Herbert Hoffmann (Hrsg.)

### **Werde Mensch**

Wert und Würde des Menschen  
in den Weltreligionen

164 Seiten, kartoniert

DM 24,80 / öS 181,- /

sFr 23,50

ISBN 3-7902-0240-1

Mit Beiträgen von  
Eugen Biser, Walter Dietz,  
Albert Friedlander,  
Ludwig Hagemann,  
Perry Schmidt-Leukel

mit Beiträgen von

Eugen Biser  
Walter Dietz  
Albert Friedlander  
Ludwig Hagemann  
Perry Schmidt-Leukel

Paulinus

Herbert Hoffmann (Hrsg.)

### **Religionsfreiheit gestalten**

136 Seiten, kartoniert,

DM 23,80 / öS 174,- /

sFr 22,60

ISBN 3-7902-0242-8

Mit Beiträgen von  
Klaus Buchenau, Konrad Hilpert,  
Udo Marquardt, Gernot Mittler,  
Bertram Stubenrauch



Herbert Hoffmann (Hrsg.)

### **Religions- freiheit gestalten**

mit Beiträgen von

Klaus Buchenau  
Konrad Hilpert  
Udo Marquardt  
Gernot Mittler  
Bertram Stubenrauch

Paulinus

**Paulinus Verlag GmbH**

Fleischstraße 62-65, 54290 Trier

Postfach 30 40, 54220 Trier

Telefon (06 51) 97 99 - 1 62

Telefax (06 51) 97 99 - 1 65



# Festschrift: 50 Jahre Theologische Fakultät Trier

**CHRISTLICHER GLAUBE  
und säkulares Denken**

**Theologische Fakultät Trier  
1950–2000**



**TRIERER THEOLOGISCHE STUDIEN**

**CHRISTLICHER GLAUBE  
und SÄKULARES DENKEN**

Festschrift zum 50. Jahrestag  
der Wiedererrichtung der  
Theologischen Fakultät Trier  
1950–2000

Hrsg. von der Theologischen  
Fakultät Trier

436 Seiten, gebunden  
DM 68,00 / öS 496,- /  
sFr 64,60  
ISBN 3-7902-1294-6

*Trierer Theologische Studien,  
Band 65*

*Die Theologische Fakultät Trier wurde 1950 von Pius XII. als kirchliche Hochschule päpstlichen Rechts neu errichtet und im selben Jahr durch das Land Rheinland-Pfalz anerkannt. Zur Vorbereitung des 50jährigen Jubiläums veranstalteten die Theologische Fakultät Trier und das Centre Autonome d'Enseignement de Pédagogie Religieuse der Universität Metz 1999 ein Symposium mit dem Titel »Theologie in einer säkularisierten Gesellschaft«. Die Vorträge dieses Symposiums werden – zusammen mit anderen Beiträgen und einem Rückblick auf die vergangenen 50 Jahre der neuen Theologischen Fakultät – in dieser Festschrift vorgelegt.*

**Paulinus Verlag GmbH**

Fleischstraße 62–65, 54290 Trier, Postfach 30 40, 54220 Trier  
Telefon (06 51) 97 99 - 1 62, Telefax (06 51) 97 99 - 1 65

# TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

N 21935 F

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit  
dem Katholisch-Theologischen Fachbereich der Universität Mainz

Werner Simon

„Kirchlichkeit“ des Religionsunterrichts

Andreas Wollbold

Religionsunterricht in der Bürgergesellschaft

Wolfgang Lentzen-Deis

Die ekklesiale Dimension des Religions-  
unterrichts – Aspekte ihrer Vermittlung

Gundo Lames

Kirche im Kontext des Systems Schule –  
Zum Ansatz einer Schulpastoral

Burkard Porzelt

Respektierende Konfrontation – Konturen  
korrelativer Religionsdidaktik

Besprechungen

Neue theologische Literatur

109. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

4 2000

## INHALT

### AUFSÄTZE

Werner Simon: „Kirchlichkeit“ des Religionsunterrichts .....	253
Andreas Wollbold: Religionsunterricht in der Bürgergesellschaft .....	270
Wolfgang Lentzen-Deis: Die ekklesiale Dimension des Religionsunterrichts – Aspekte ihrer Vermittlung .....	283
Gundo Lames: Kirche im Kontext des Systems Schule – Zum Ansatz einer Schulpastoral .....	295
Burkard Porzelt: Respektierende Konfrontation – Konturen korrelativer Religionsdidaktik in nachchristlichem Kontext .....	308
BESPRECHUNGEN .....	329
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR .....	335

### Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Werner Simon, Regerstraße 6, D-55127 Mainz  
Prof. Dr. Andreas Wollbold, Domstraße 10, D-99084 Erfurt  
Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis, Trevererstraße 6, D-54295 Trier  
Dr. Gundo Lames, Im Brühl 2, D-54426 Büdlich  
Dr. Burkard Porzelt, Saarstraße 21, D-55099 Mainz

**Anschrift der Schriftleitung:** Prof. Dr. Ernst Haag, Sickingenstraße 35, D-54296 Trier

**Verlag, Vertrieb und Anzeigen:** Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, D-54220 Trier, Telefon (06 51) 97 99-1 62, Telefax (06 51) 97 99-1 65

**Druck:** Paulinus-Druckerei GmbH, Trier

**Beilagenhinweis:** Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Paulinus Verlags bei.

**Erscheinungsweise und Preise:** Quartalsweise am 15. 2., 15. 5., 15. 8., 15. 11. Jahresabonnement 64,80 DM, Einzelheft 17,80 DM. Studentenabonnement bei Vorlage einer Bescheinigung 30,- DM. Preise einschl. Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den Verlag zum Jahresende, bis spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

### Urheberrechtlicher Hinweis

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder ähnlichem Wege bleiben vorbehalten.

Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benutzte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

## „Kirchlichkeit“ des Religionsunterrichts

### Probleme und Differenzierungen

Die Diskussion über die gegenwärtige und über die zukünftige Gestalt des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen in der Bundesrepublik Deutschland wird nicht zuletzt geführt als eine Diskussion über die „Konfessionalität“ dieses Unterrichtsfaches.<sup>1</sup> Die „Konfessionalität“ des Unterrichts wird in diesem Zusammenhang abgegrenzt gegenüber einem „konfessionalistischen“ Selbstmißverständnis. Der konfessionelle katholische Religionsunterricht soll „in ökumenischem Geist“ erteilt werden.<sup>2</sup> Es wurden Vereinbarungen über „Formen konfessioneller Kooperation“ von Evangelischem Religionsunterricht und Katholischem Religionsunterricht getroffen.<sup>3</sup> Konfessionsverbindende Gemeinsamkeiten und konfessionsspezifische Differenzen im Verständnis der „Konfessionalität“ des christlichen Glaubens wurden erkennbar.<sup>4</sup>

In der Diskussion der beiden vergangenen Jahrzehnte wurde die Kategorie der „Konfessionalität“ in (systematisch-, historisch-, prak-

<sup>1</sup> Vgl. Klaus GOSSMANN / Christoph Th. SCHEILKE (Hg.), Religionsunterricht im Spannungsfeld von Identität und Verständigung, Münster 1995; Klaus GOSSMANN / Johannes SCHNEIDER (Hg.), Das Gemeinsame stärken, das Differentie klären. Ökumenisches Lernen zwischen den Konfessionen, Münster 1995; Christoph Th. SCHEILKE (Hg.), Religionsunterricht in schwieriger Zeit. Ein Lesebuch zu aktuellen Kontroversen, Münster 1997; Reinhard EHMANN u. a. (Hg.), Religionsunterricht der Zukunft. Aspekte eines notwendigen Wandels, Freiburg 1998; Reinhard FRIELING / Christoph Th. SCHEILKE (Hg.), Religionsunterricht und Konfessionen, Göttingen 1999; Richard Schlüter, Konfessioneller Religionsunterricht heute? Hintergründe – Kontroversen – Perspektiven, Darmstadt 2000.

<sup>2</sup> Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts. 27. September 1996, Bonn 1996, 57–58 (5.3.4).

<sup>3</sup> Vgl. Vereinbarung der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD): Zur Kooperation von Evangelischem und Katholischem Religionsunterricht vom Januar/Februar 1998. Abdruck in: FRIELING / SCHEILKE (1999) (Anm.1), 124–127.

<sup>4</sup> Vgl. Richard SCHLÜTER, Die „Konfessionalität des Religionsunterrichts“ in der Pluralität. Kirchliche Positionen – konfessionelle Differenzen, in: Religionsunterricht an höheren Schulen 40 (1997) 210–222; Friedrich SCHWEITZER, „Identität und Verständigung“ und „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“. Zum Vergleich von EKD-Denkschrift und Bischofswort aus evangelischer Sicht, in: ebd., 223–231.



tisch-)theologischer, in juristischer und in (religions-)pädagogischer bzw. (religions-)didaktischer Hinsicht zunehmend präzisiert und differenziert. Die religionsdidaktische Diskussion unterschied zwischen der „konfessorischen“ Gestalt als innerer didaktischer Form und der „konfessionellen“ Organisationsform des Unterrichts. Im Kontext der Diskussion eines Fächergruppenmodells ethischer bzw. religiöser Bildung gewinnen die Kategorien der „Authentizität“ und der „Positionalität“ auch religionsdidaktische Bedeutung.<sup>5</sup>

Vor diesem Hintergrund begegnet in jüngeren kirchlichen Verlautbarungen wiederholt der Begriff des „*kirchlichen Religionsunterrichts*“. So spricht die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“ vom 27.9.1996 vom „*kirchlichen Charakter*“<sup>6</sup> des Religionsunterrichts. Der „*kirchliche Religionsunterricht*“ wird qualifiziert durch die „Bindung an das Bekenntnis“, die im Hinblick auf Lehrer, Schüler und Lehrinhalt des Unterrichts zum Tragen kommt.<sup>7</sup> Kennzeichen des katholischen Religionsunterrichts ist „*kirchliche Identität* in ökumenischer Offenheit“<sup>8</sup>. In einem Grundsatzreferat im Rahmen des Symposions „Religionsunterricht in der offenen Gesellschaft“ vom 7.10.1997 spricht der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, vom schulischen Religionsunterricht als einer „*Veranstaltung von Staat und Kirche*“<sup>9</sup>. Er ist als konfessioneller Religionsunterricht „*auch kirchlicher Religionsunterricht*“: „Dies schließt einen Unterschied zu anderen Formen religiöser Information ein. Ähnlich wie es Religionswissenschaft und Theologie gibt, gibt es einen *schulisch-kirchlichen Religionsunterricht* und so etwas wie eine neutral sich gebende Religionskunde.“<sup>10</sup> Der konfessionelle Religionsunterricht ist ein Religionsunterricht, „der an der Schule *von den Kirchen erteilt* wird“<sup>11</sup>. Dabei gilt: „Es kann heute keinen *kirchlichen Religionsunterricht* geben, der nicht von Grund auf ökumenisch offen ist und die Begegnung mit den anderen christlichen Kirchen sucht und vermittelt.“<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Vgl. EVANGELISCHE KIRCHE IN BERLIN-BRANDENBURG/ERZBISTUM BERLIN, Religionsunterricht in Berlin: Schulisches Unterrichtsfach in einer Fächergruppe, Berlin, Oktober 1998.

<sup>6</sup> Die bildende Kraft (1996) (Anm.2), 6.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 77.

<sup>8</sup> Ebd., 79.

<sup>9</sup> Karl LEHMANN, in: DERS. (Hg.), Religionsunterricht in der offenen Gesellschaft. Ein Symposium im Bonner Wasserwerk, Stuttgart 1998, 29–47, 39.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd., 41.

<sup>12</sup> Ebd., 42.

Wie ist diese „*Kirchlichkeit*“ des schulischen Religionsunterrichts zu verstehen? Wie wird sie ausgelegt und konkretisiert? Wie kommt sie als kategoriale Bestimmung des Unterrichts zur Auswirkung? Wie wird sie didaktisch vermittelt und transformiert? Die folgenden Überlegungen verstehen sich als eine Problemanzeige und möchten Differenzierungen anregen und zu ihnen beitragen.

## I. Aus der Sicht der Schüler: Begegnung mit einer fremden Lebenswelt

Maßgeblich für den katholischen Religionsunterricht in den ersten beiden Jahrzehnten nach 1945 war der Ansatz einer als kirchliche Glaubensunterweisung in der Schule konzipierten „kerygmatischen Katechese“. Der von der Deutschen Bischofskonferenz 1967 verabschiedete „Rahmenplan für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.–10. Schuljahr“<sup>13</sup> zeigt diesen Ansatz einer Schulkatechese in seiner reifen und entfalteten Spätform. Die schulische Glaubensunterweisung steht im Dienst der Verkündigung und im Dienst einer Hinführung und einer Einübung in christliches und kirchliches Leben: „Die Katechese ist bezogen auf die Verwirklichung der Kirche; sie hilft dem einzelnen Christen, seine persönliche Berufung innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden zu verstehen.“<sup>14</sup> Kirchliches Leben ist Voraussetzung, Kontext und Ziel der Katechese: „Der Katechet ist ein Vertreter der Gemeinde, in deren Glauben, Gottesdienst, Gemeinschaftsleben und Apostolat er die Heranwachsenden einführen und einüben soll. Die Katechese soll das Gemeinschafts- und Kirchenbewußtsein wecken und vertiefen.“<sup>15</sup> Die anspruchsvolle und voraussetzungsreiche katechetische Zielsetzung stand bereits bei der Veröffentlichung des Rahmenplans in Spannung zur Realität einer sich zunehmend ausdifferenzierenden Distanz und Nähe der Schüler zur kirchlichen Glaubenstradition und zur kirchlichen Glaubensgemeinschaft.

Das von einem breiten Konsens getragene Ergebnis einer in dieser Situation notwendig und dringlich gewordenen religionsdidaktischen Standortvergewisserung spiegelt der bis heute maßgebliche Beschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“ der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg vom

<sup>13</sup> Vgl. RAHMENPLAN für die Glaubensunterweisung mit Plänen für das 1.–10. Schuljahr. Herausgegeben von den katholischen Bischöfen durch den Deutschen Katecheten-Verein, München 1967. Ferner: Hubert FISCHER (Hg.), Einführung in den Rahmenplan, München 1967.

<sup>14</sup> RAHMENPLAN für die Glaubensunterweisung (1967) (Anm.13), 8.

<sup>15</sup> Ebd., 13.

22.11.1974 wider.<sup>16</sup> Er unterscheidet die katechetische Glaubensunterweisung in der Gemeinde und den im Rahmen des schulischen Bildungsauftrags konzipierten Religionsunterricht in der Schule: „Der von der Glaubensunterweisung in den Gemeinden abgehobene Religionsunterricht in der Schule muß zeigen, wie er teilhat an der Aufgabenstellung der öffentlichen Schule, wie er deren Ziele mitbegründet und fördert, konkretisiert, ergänzt und gegebenenfalls kritisiert.“<sup>17</sup> Der Religionsunterricht wird bildungs- und schultheoretisch begründet: er „soll zu verantwortlichem Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube befähigen“<sup>18</sup>. Im Kontext einer zunehmend auch weltanschaulich und religiös pluralen Kultur und Gesellschaft soll er „Scheinwahrheiten aufbrechen, vermeintlichen Glauben ebenso wie gedankenlosen Unglauben“, um so einer „drohenden Verkümmern des Pluralismus zu ‚wohliger Indifferenz‘“<sup>19</sup> zu wehren. Dabei geht der Synodenbeschluß von einer pluralen Schülersituation aus und rechnet mit unterschiedlichen glaubensbiographischen Voraussetzungen:

„Dem gläubigen Schüler hilft der Religionsunterricht, sich bewußter für diesen Glauben zu entscheiden und damit der Gefahr religiöser Unreife oder Gleichgültigkeit zu entgehen. Dem suchenden Schüler bietet er die Möglichkeit, die Antworten der Kirche auf seine Fragen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Er kann somit seine Bedenken und Schwierigkeiten in den Erkenntnisprozeß einbringen. Dem sich als ungläubig betrachtenden Schüler, der sich vom Religionsunterricht nicht abmeldet, ist im Religionsunterricht Gelegenheit gegeben, durch die Auseinandersetzung mit der Gegenposition den eigenen Standort klarer zu erkennen oder auch zu revidieren.“<sup>20</sup>

Die Entwicklungen der beiden folgenden Jahrzehnte verstärken die beobachtete Tendenz. Die Entfremdung und die Distanz einer Mehrheit der getauften Kinder und Jugendlichen zur kirchlichen Glaubenspraxis wächst. Nur eine Minderheit steht in einem regelmäßigen Kontakt und Austausch mit einer Kirchengemeinde oder einer kirchlichen Gemeinschaft. Religiöse und weltanschauliche Orientierungen Jugend-

<sup>16</sup> Vgl. Der Religionsunterricht in der Schule. Beschluß, in: GEMEINSAME SYNODE der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg 1976, 123–152. Ferner: Ludwig VOLZ, Der Religionsunterricht in der Schule, Einleitung, in: ebd., 113–122; Günter LANGE, Der Religionsunterricht in der Schule, in: Dieter EMEIS / Burkard SAUERMOST (Hg.), Synode – Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 93–107.

<sup>17</sup> Der Religionsunterricht in der Schule (1974/1976) (Anm.16), 131 (2.1).

<sup>18</sup> Ebd., 139 (2.5.1).

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Ebd.

licher werden in diesem Zusammenhang individueller, pluraler und vielfach unbestimmter.<sup>21</sup> Für die Mehrzahl der Schüler und Schülerinnen des gegenwärtigen schulischen Religionsunterrichts kann in der Regel eine kirchlich-religiöse Sozialisation nicht vorausgesetzt werden. Es wächst ferner die Zahl der konfessionell nicht gebundenen Schüler und Schülerinnen. Dabei sind regionale Differenzen zu beachten (Großstädte, ostdeutsche Bundesländer<sup>22</sup>).

Die Erklärung „Die bildende Kraft des Religionsunterrichts“ der Deutschen Bischofskonferenz vom 27.9.1996 geht einerseits von einer grundsätzlichen, durch die Taufe in der katholischen Kirche grundgelegten Bekenntnisbindung der Schüler und Schülerinnen des katholischen Religionsunterrichts aus. Sie betont andererseits, daß der katholische Religionsunterricht offen ist auch „für konfessionslose Schülerinnen und Schüler, die sich Antworten auf ihre Lebensfragen von den jeweiligen Religionsgemeinschaften erhoffen“<sup>23</sup>. Es ist Bildungsziel des Religionsunterrichts, „den jungen Menschen ein freies und selbstbestimmtes Verhältnis zu seinem Bekenntnis gewinnen zu lassen“<sup>24</sup> und so „ein freies Verhältnis zu den Voraussetzungen der eigenen Lebensgeschichte“<sup>25</sup>. „Schülerinnen und Schüler haben ... ein Recht auf die Beantwortung der Frage, warum sie katholisch getauft sind und was Leben aus dem Glauben für sie bedeutet.“<sup>26</sup> Auch rudimentäre „Zeichen der Zugehörigkeit zur Kirche“<sup>27</sup> können Anknüpfungspunkte sein. „Aber selbst wenn solche nicht mehr da sind, Taufe, Erstkommunion, Firmung, der christliche Name, das Kirchenjahr und anderes mehr sind Anknüpfungspunkte genug, um mit den Schülerinnen und Schülern – gerade auch in der Grundschule – über ein vom Bekenntnis geprägtes Leben ins Gespräch zu kommen. Auf diese Weise setzt

<sup>21</sup> Vgl. JUGENDWERK DER DEUTSCHEN SHELL (Hg.), Jugend 97. Zukunftsperspektiven, Gesellschaftliches Engagement, Politische Orientierungen, Opladen 1997; DEUTSCHE SHELL (Hg.), Jugend 2000, 2 Bände, Opladen 2000. Ferner: Karl GABRIEL / Hans HOBELSBERGER (Hg.), Jugend, Religion und Modernisierung. Suchbewegungen Kirchlicher Jugendarbeit, Opladen 1994; Friedrich SCHWEITZER, Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh 1996; Werner TZSCHEETZSCH / Hans-Georg ZIEBERTZ (Hg.), Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996.

<sup>22</sup> Vgl. Detlef POLLACK / Gert PICKEL (Hg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999, Opladen 2000.

<sup>23</sup> Die bildende Kraft (1996) (Anm.2), 20; vgl. auch 69–71.

<sup>24</sup> Ebd., 52.

<sup>25</sup> Ebd.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Ebd., 53.



der Religionsunterricht beim konkreten Leben an.“<sup>28</sup> Der lebens- und kulturhermeneutisch ansetzende Religionsunterricht knüpft, „wo immer dies möglich ist, an die ausgeübte Glaubenspraxis oder erlebte Anschauung an. Wo dies nicht möglich ist, führt er behutsam zu einer solchen Glaubenspraxis hin.“<sup>29</sup>

In einer Situation, in der eine kirchliche Glaubenspraxis der Schüler und Schülerinnen immer seltener vorausgesetzt werden kann, wird der Religionsunterricht zu einem Ort lernender Begegnung mit einer „fremden“ Lebenswelt. Sprache und Vorstellungswelt der kirchlichen Glaubenspraxis sind für die Mehrzahl von ihnen eine „Fremdsprache“. Eine Didaktik „muttersprachlichen“ Lernens wird den Lernvoraussetzungen einer wachsenden Zahl der Schülerinnen und Schülern immer weniger gerecht. Auch im Hinblick auf die „fremde“ Lebenswelt kirchlicher Glaubenspraxis gewinnen Lernwege eines entdeckend-erkundenden Lernens für den Religionsunterricht zunehmend an Bedeutung. Der Hermeneutik eines noch nicht vorhandenen und erst zu gewinnenden Einverständnisses entspricht eine Didaktik der offenen Suche und der kritischen Auseinandersetzung.<sup>30</sup> Wenn Glauben dort gelernt wird, wo das „Glauben-Lernen“ eingebettet ist in ein alltagsweltliches und erfahrungsvermitteltes Leben-Lernen, kann der schulische Religionsunterricht zu einem solchen „Glauben-Lernen“ allenfalls einen begrenzten Beitrag leisten. „Religionsunterricht ist im letzten eine *Interpretation* dessen, was unsere Gemeinden glauben, hoffen, feiern, lieben, tun.“<sup>31</sup> In dieser Differenz liegen Chancen und Grenzen religionsunterrichtlichen Lernens. Empirische Studien stützen darüber hinaus die Annahme, daß schulischer Religionsunterricht weniger in der Lage ist, fehlende religiöse Sozialisation zu kompensie-

---

<sup>28</sup> Ebd. – Ähnlich bereits der Synodenbeschluß „Der Religionsunterricht in der Schule“: „Mag die praktische Verbundenheit der Schüler mit ihrer Konfession noch so gering sein: immerhin bietet sie einen Anknüpfungspunkt für einen gemeinsamen ‚Boden‘, auf dem der Lehrer und Schüler stehen. Durch ein gewisses ‚Vorverständnis‘ aber wird im Bereich von Religion und Glaube tieferes Verstehen erleichtert.“ (Der Religionsunterricht in der Schule [1974/1976] [Anm.16], 145 [2.7.2])

<sup>29</sup> Ebd., 19.

<sup>30</sup> Vgl. Karl Ernst NIPKOW, Hermeneutisch-didaktische Pluralität, in: Ulrich BECKER / Christoph Th. SCHEILKE (Hg.), Aneignung und Vermittlung, Gütersloh 1995, 85–93.

<sup>31</sup> BESCHLÜSSE DER DIÖZESANSYNODE ROTTENBURG-STUTTGART 1985/86: Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation, herausgegeben vom Bischöflichen Ordinariat Rottenburg, Ostfildern 1986, 82 (Religionsunterricht, 17). Hervorhebung W. S.

ren, als vielmehr religiöse Sozialisation dort, wo sie bereits vorhanden ist, zu verstärken.<sup>32</sup>

## II. Religionslehrer / Religionslehrerin: ein Beruf mit „kirchlichem Lehrauftrag“

Religionslehrer und Religionslehrerinnen unterrichten mit einem doppelten Lehrauftrag. Veranstalter des Religionsunterrichts an den öffentlichen Schulen ist der Staat. Religionslehrer unterrichten in staatlichem Auftrag. Sie unterrichten darüber hinaus im Auftrag der Religionsgemeinschaft, in Übereinstimmung mit deren Grundsätzen der Religionsunterricht erteilt wird.<sup>33</sup> Katholische Religionslehrer und -lehrerinnen besitzen eine kirchliche Lehrbeauftragung (*Missio canonica*).

Zwei geschichtliche Entwicklungen, die teilweise parallel, teilweise zeitversetzt verliefen, profilierten im vergangenen Jahrhundert das Berufsbild und das berufliche Selbstverständnis katholischer „Laien“-Religionslehrer bzw. „Laien“-Religionslehrerinnen.<sup>34</sup>

Zum einen erfuhrt der Beruf des Religionslehrers seit der ersten Hälfte des Jahrhunderts eine zunehmende Professionalisierung. Eine hochschulmäßige, akademische Berufsausbildung löste die bisher seminaristische Ausbildung ab. Sie verbesserte die fachwissenschaftliche (theologische) und die berufliche (pädagogische und didaktische) Qualifikation und Kompetenz der unterrichtenden Lehrpersonen und prägte das in der pädagogischen Aufgabe gründende Berufsethos. Pädagogisch und didaktisch qualifizierte Religionslehrer und Religionslehrerinnen gewinnen und entwickeln in diesem Zusammenhang ein aus den pädagogischen und didaktischen Anforderungen des beruflichen Tätigkeitfeldes erwachsendes professionelles Selbstverständnis und Selbstbewußtsein.

Zum anderen wuchs innerkirchlich ein neues Bewußtsein für die ursprüngliche, durch Taufe und Firmung begründete Teilhabe aller Christgläubigen an der Heilssendung der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil ruft in Erinnerung: es besteht eine wahre Gleichheit in der allen Getauften gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Lei-

<sup>32</sup> Vgl. Anton A. BUCHER, Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach, Innsbruck – Wien 1996.

<sup>33</sup> Vgl. Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland, Art. 7 Abs. 3 Satz 2: „Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt.“

<sup>34</sup> Vgl. Johannes MEYER, Das Berufsbild des Religionslehrers. Eine Untersuchung der religionspädagogischen Literatur von der Neuscholastik bis heute, Zürich 1984.

bes Christi.<sup>35</sup> Alle Christgläubigen sind in ursprünglicher Weise berufen, mit den ihnen geschenkten Geistesgaben (Charismen) und mit den von ihnen erworbenen Fähigkeiten zur Verwirklichung der Sendung der Kirche in der Welt beizutragen. Religionslehrerinnen und Religionslehrer haben zum einen Anteil an diesem allen Getauften gemeinsamen Sendungsauftrag. Darüber hinaus qualifiziert die ausdrückliche kirchliche Lehrbeauftragung (*Missio canonica*) ihre berufliche Tätigkeit auch als eine spezifische Mitwirkung am kirchenamtlichen Dienst. Sie werden bevollmächtigt, in ihrem Beruf im Namen und im Auftrag der Kirche zu lehren: „In der Lehrbeauftragung des Religionslehrers nimmt der Bischof im Namen der Kirche den angebotenen beruflichen Dienst des Religionslehrers an; zugleich mit diesem Auftrag wird so die Solidarität der Kirche mit dem Religionslehrer und des Religionslehrers mit der Kirche bekundet ... Ihr sollte ein ständiger Kontakt entsprechen, der dem Lehrer die Gewißheit vermittelt, daß die entsprechenden kirchlichen Stellen bereit sind, ihn zu fördern, ihm Möglichkeiten zur Fort- und Weiterbildung anzubieten und ihn in seiner schwierigen Aufgabe zu unterstützen.“<sup>36</sup>

Pädagogische und (praktisch-)theologische Begründung, schulisches und kirchliches Interesse am Religionsunterricht konvergieren in einem „bildungsdiakonischen“ Ansatz des schulischen Religionsunterrichts:

„In Jesus Christus hat sich gezeigt, wer Gott ist und wie er für die Menschen da sein will ... Zu einer Kirche, die sich auf Jesus Christus beruft, gehört als ureigene Aufgabe dieses ‚Dasein für andere‘. Unabhängig davon, ob die Menschen zu ihr gehören oder nicht, muß sie bereit sein, ihnen mit dem zu dienen, was sie ist und was ihrem Auftrag entspricht. Religionsunterricht in der Schule ist eine der Formen, in denen sie diesen Dienst an jungen Menschen vollziehen kann. Er ist insofern unter diakonischem Aspekt zu sehen.“<sup>37</sup>

Durch das berufliche Engagement der kirchlich beauftragten Religionslehrer und Religionslehrerinnen nimmt Kirche gesellschaftliche Mitverantwortung wahr für die Bildung in den öffentlichen Schulen.

Religionslehrer und Religionslehrerinnen üben einen „Dienst in der Schule“ aus. Sie nehmen darin zugleich einen „Dienst für die Gemeinden“ wahr, den diese selbst nicht leisten können: „Der Religionsunterricht ist heute einer der hervorragendsten – weil institutionell gesicher-

<sup>35</sup> LUMEN GENTIUM 32.

<sup>36</sup> Der Religionsunterricht in der Schule (1974/1976) (Anm.16), 150/151 (3.6). – Vgl. auch: Brief des Deutschen Katecheten-Vereins an alle, die nach der *Missio Canonica* fragen, um katholischen Religionsunterricht zu erteilen, in: Katechetische Blätter 120 (1995) 445–449.

<sup>37</sup> Der Religionsunterricht in der Schule (1974/1976) (Anm.16), 141 (2.6.1).

ten – Orte, an denen sich die Kirche den teilweise und/oder auch völlig distanzierten Christen stellt, ein Ort, an dem heute die Kirche veranlaßt wird, in Kontakt mit ihren nichtgläubigen Zeitgenossen zu bleiben.“<sup>38</sup>

In einer durch Mobilität gekennzeichneten Gesellschaft fallen Wohn-, Lebens- und Arbeitsräume oft auseinander. Die Grenzen von Schulbezirken und Kirchengemeinden der Schüler und der Lehrpersonen sind in der Regel nicht deckungsgleich. Die Kommunikation zwischen Kirchengemeinden und Schulen wird dadurch oft erschwert. Es fehlen vielfach institutionalisierte oder auch informelle Formen einer regelmäßigen Kontaktpflege und des partnerschaftlichen Austausches.

„Zu diesen äußerlichen Schwierigkeiten der Verständigung kommen tieferliegende Ängste auf beiden Seiten hinzu. Priester befürchten, möglicherweise auf Gebieten gefordert zu werden (neue Ansätze in Pädagogik und Religionspädagogik), in denen sie sich nicht zu Hause fühlen. Diese Situation wird dadurch verschärft, daß immer weniger Geistliche in der Schule sein können. Auch bei den Lehrern gibt es Ängste. Manche befürchten, daß durch den zu engen Kontakt die eigene Kirchlichkeit einer kritischen Prüfung unterzogen wird. Dazu kommt bei vielen die Sorge, vom Pfarrer für viele notwendige Aufgaben in der Pfarrei beansprucht zu werden und so zusätzlich zu der Vielfalt schulischer Verpflichtungen weitere Belastungen aufgebürdet zu bekommen.“<sup>39</sup>

Einerseits: Religionslehrer brauchen die Gemeinden. Sie werden ihren Dienst auf Dauer nur wahrnehmen können, wenn sie selbst in einer Gemeinde oder einer Gemeinschaft Mitgläubender den Wurzelgrund und die Kommunikationsbasis für ihr persönliches Glaubensleben finden. Andererseits: Die Gemeinden brauchen die Religionslehrer und ihre Erfahrungen. Sie, die ihren „Dienst für die Gemeinden“ als „Dienst in der Schule“ leisten, können der kirchlichen Verkündigung in den Gemeinden einen unersetzbaren Dienst erweisen, indem sie darauf aufmerksam machen, „immer wieder neu den Zusammenhang des christlichen Glaubens mit grundlegenden menschlichen Fragen zu bedenken, immer wieder neu die Sinnfragen der Zeitgenossen im Blick zu halten und sich auch mit anderen Antwortmöglichkeiten auseinanderzusetzen. Der Religionslehrer kann somit eine Art institutionalisierter Schutz für die Verkündigung und die Katechese in der Gemeinde

<sup>38</sup> Karl-Heinz SCHMITT, Religionslehrer und Gemeinde, in: Katechetische Blätter 103 (1978) 97–104, 102.

<sup>39</sup> SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Zum Berufsbild und Selbstverständnis der Religionslehrer unter der Berücksichtigung der heutigen Situation in Schule und Kirche. 22. Juni 1983, Bonn 1983, 11.



sein, die in der immer möglichen Gefahr einer gesellschaftlichen und intellektuellen Isolierung der religiösen Erziehung und Bildung steht.“<sup>40</sup>

In kirchlichen Verlautbarungen und in der religionspädagogischen Diskussion begegnet wiederholt die Kategorie des „Zeugen“, um die „religionspädagogische“ Aufgabe des Religionslehrers theologisch näher zu bestimmen und zu qualifizieren.<sup>41</sup> Die aus der Metaphorik des Gerichtswesens gewonnene Kategorie des „Zeugnisses“ ist dabei zu unterscheiden von anderen Kategorien der Qualifikation kirchlichen Handelns, wie z. B. den Kategorien der „Verkündigung“ und der „Seelsorge“. „Zeuge“ meint eine Person, die in einem gerichtlichen Verfahren zur Aufklärung eines Sachverhaltes über Tatsachen vernommen wird, die sie selbst wahrgenommen hat, die sie also aus eigener Anschauung kennt und so „bezeugen“ kann. Der Zeuge ist verpflichtet, wahrheitsgemäß auszusagen. In diesem Sinn ist die Bereitschaft zum Zeugnis eine elementare Forderung der biblischen Überlieferung: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrerbietig ...“ (1 Petr 3, 15f.).

Zeugen werden Religionslehrer aufgrund ihrer „Sachkompetenz“. „Sachkompetenz hat im Falle des Religionsunterrichts nur derjenige, der über Methoden- und Sachkenntnis verfügt, der pädagogisch-didaktisch versiert ist und der zugleich existentiellen Bezug zu dieser ‚Sache‘ hat.“<sup>42</sup> Infolgedessen sind Religiosität und Glaube für den Religionslehrer „nicht nur ein Gegenstand, sondern auch ein Standort“<sup>43</sup>. In der Person des Religionslehrers begegnen die Schüler modellhaft der konkreten Gestalt eines dialog- und argumentationsfähigen persönlichen und kirchlichen Glaubens.

<sup>40</sup> SCHMITT (1978) (Anm.37), 102.

<sup>41</sup> Vgl. Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrer (1983) (Anm.38), 18–20; SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), Der katholische Laie – Zeuge des Glaubens in der Schule. Dokument der Kongregation für das Katholische Bildungswesen. 15. Oktober 1982, Bonn 1982. – Ferner: Adolph EXELER, Der Religionslehrer als Zeuge, in: Katechetische Blätter 106 (1981) 3–14; Richard SCHLÜTER, Der Religionslehrer als Zeuge – eine hilfreiche religionspädagogische Forderung? Überlegungen zu ihren theologischen und didaktischen Implikationen, in: Theologie und Glaube 74 (1984) 341–356; DERS., Freiheit und Bindung. Zur Funktion und zum Selbstverständnis des Religionslehrers im religiösen Sozialisationsprozeß, in: Katechetische Blätter 111 (1986) 292–299; Annette MÖNNICH, Der Religionslehrer: Glaubenszeugen als personales Medium im Religionsunterricht der Sekundarstufe II, Altenberge 1986.

<sup>42</sup> Der Religionsunterricht in der Schule (1974/1976) (Anm.16), 147 (2.8.1).

<sup>43</sup> Ebd., 147 (2.8.2).

Die „Loyalität zum Bekenntnis der Kirche“<sup>44</sup> schließt eine kritische Sicht der realen kirchlichen Erscheinungsformen nicht aus. So formulierte bereits der Beschluß der Gemeinsamen Synode:

„Die Bindung des Religionslehrers an die Kirche erfordert gleichzeitig ein waches Bewußtsein für Fehler und Schwächen sowie die Bereitschaft zu Veränderungen und Reformen. Darin liegt Konfliktstoff. Die Bindung kann daher nicht die Verpflichtung auf ein verklärtes, theologisch überhöhtes Idealbild der Kirche beinhalten. Die Spannung zwischen Anspruch und Realität, zwischen Botschaft Jesu Christi und der tatsächlichen Erscheinungsweise seiner Kirche, zwischen Ursprung und Gegenwart, darf nicht verharmlost und schon gar nicht ausgeklammert werden. Liebe zur Kirche und kritische Distanz müssen einander nicht ausschließen. Sie stehen zueinander in einem ausgewogenen Verhältnis, wenn mit der Kritikfähigkeit Hörbereitschaft und selbstloses Engagement wachsen.“<sup>45</sup>

### III. Schulischer Religionsunterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“

Das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23.5.1949 formuliert als verfassungsrechtliche Grundlage für den schulischen Religionsunterricht in Artikel 7 Abs.3: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechts wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.“ Artikel 7 Abs.2 bestimmt: „Die Erziehungsberechtigten haben das Recht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen.“ Artikel 7 Abs.2 und Abs.3 sind dabei im Kontext von Artikel 4 Abs.1 zu lesen und zu verstehen: „Die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses sind unverletzlich.“

Die Bestimmungen des Grundgesetzes folgen in diesem Zusammenhang den Bestimmungen der Verfassung des Deutschen Reiches (Weimarer Verfassung) vom 11.8.1919. Die Bestimmungen über „Religion und Religionsgemeinschaften“ (Art.135–141) sowie die Bestimmungen über „Bildung und Schule“ (Art.142–150) werden in der Weimarer Verfassung im Grundrechtsteil verankert. Sie sichern persönliche Freiheitsrechte und als institutionelle Garantien kulturelle Gestaltungsräume von öffentlicher Relevanz. Die grundrechtliche Garantie der individuel-

<sup>44</sup> Vgl. Die bildende Kraft (1996) (Anm.2), 51.

<sup>45</sup> Der Religionsunterricht in der Schule (1974/1976) (Anm.16), 148 (2.8.5).

len und korporativen Religionsfreiheit (Art.135, 137) und die mit der grundsätzlichen Trennung von Staat und Kirche verbundene Aufhebung staatskirchenhoheitlicher Regelungen (Art.137 Abs.1) entlassen Staat und Kirche in die ihnen je eigene Autonomie. Sie führen zu einer „Entkirchlichung des Staates“ und zu einer „Entstaatlichung der Kirche“ und verpflichten den säkularen Staat zu weltanschaulicher Neutralität. Der Religionsunterricht ist außer in den bekenntnisfreien (weltlichen) Schulen ordentliches Lehrfach. Er untersteht zum einen der sich auf das gesamte Schulwesen beziehenden staatlichen Schulaufsicht (vgl. Art. 144), er wird zum anderen „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgemeinschaft“ erteilt (Art.149 Abs.1). Der Staat anerkennt in dieser Regelung des schulischen Religionsunterrichts einerseits den Bildungswert von Religion. Er verzichtet andererseits in einer durch seine Pflicht zu weltanschaulicher und religiöser Neutralität begründeten Selbstbeschränkung darauf, Fragen der Sinnstiftung und der Religion selbst beantworten zu wollen, und delegiert die Aufgabe der religiösen Erziehung an die Religionsgemeinschaften als nichtstaatliche Gruppen der Gesellschaft. Die Grundsätze der Freiwilligkeit der Teilnahme der Schüler am Religionsunterricht und der Freiwilligkeit seiner Erteilung durch die Lehrer sichern das Grundrecht der Religionsfreiheit sowohl als positive Entfaltungsfreiheit wie auch als negative Abwehrfreiheit.<sup>46</sup>

Dem weltanschaulich und religiös neutralen Staat sind insofern im Hinblick auf die inhaltliche Ausgestaltung schulischer religiöser Bildung Grenzen gezogen. Die Pflicht zur weltanschaulichen und religiösen Neutralität verbietet es dem Staat, sich mit einer bestimmten Religion oder Weltanschauung zu identifizieren, eine bestimmte Religion oder Weltanschauung zu bevorzugen oder zu benachteiligen. Da der Staat selbst in religiösen Fragen keine eigene und übergeordnete Urteilskompetenz beanspruchen kann, ist er im Hinblick auf die inhaltliche Ausgestaltung des Angebots schulischer religiöser Bildung auf eine Kooperation mit den Religionsgemeinschaften verwiesen, in denen religiöse Überzeugungen authentisch, in sozial verbindlicher und so gesellschaftlich identifizierbarer Form gelebt werden. Weder dem Staat noch gesellschaftlichen Entscheidungsgremien kann dabei das Recht zukommen, den Wahrheitsanspruch sich unterscheidender religiöser Überzeugungen von einer gleichsam übergeordneten Werte aus wertend zu gewichten und zu beurteilen. Es besteht einzig die staatliche Pflicht

<sup>46</sup> Vgl. Werner SIMON, Religionsunterricht nach der „Zeitenwende“. Auseinandersetzungen um den schulischen Religionsunterricht in Deutschland in den Jahren 1918/1919, in: Religionspädagogische Beiträge 44 / 2000, 3–18.

der Prüfung der Rechtsförmigkeit, wenn etwa Ziele, Inhalte oder Arbeitsformen des Religionsunterrichts Grundrechte verletzen oder im Widerspruch zu den allgemeinen Bildungs- und Erziehungszielen der Schule stehen würden.

#### IV. Kritische Korrelation und entdeckend-erkundendes Lernen

Bereits der „Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5–10 (Sekundarstufe I)“ (1973) unterschied zwischen Erfahrungsbereichen der Schüler, die im Unterricht von der christlichen Botschaft her ihre Deutung erfahren sollen („Eigenes Leben“, „Leben mit anderen“), und Erfahrungsbereichen, die „der Unterricht den Schülern erschließen soll, damit sie zu bewußter und reflektierter Erfahrung fähig werden“<sup>47</sup>. Zu diesen allererst zu erschließenden Erfahrungsbereichen zählt der Erfahrungsbereich „Kirche“. Der „Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule“ (1977) unterscheidet die Bereiche „(I.) Ich-Du-Wir“ und „(II.) Der Glaube der Kirche“ und beschreibt als didaktisches Problem: „Wenn man auch den Bereich I bereitwilliger als jenen Bereich bezeichnen wird, der Erfahrungen der Schüler aufgreift, so kann man doch nicht bestreiten, daß auch im Bereich II erfahrbare Ereignisse thematisiert sind. Für viele Grundschüler liegt jedoch manches, was hier angesprochen wird, außerhalb ihrer Alltagserfahrung.“<sup>48</sup> Der „Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5.–10 Schuljahr (Revidierter Zielfelderplan)“ (1984) verzichtet bewußt auf eine Aufteilung der Themen nach Erfahrungsbereichen, verweist aber auf die Situation der Kirchendistanz vieler Schüler des katholischen Religionsunterrichts:

„Es besteht häufig ein großer Abstand zwischen der Alltagswelt der Schüler und der Art, wie innerhalb der Kirche vom Menschen gedacht und gesprochen wird. Oft sind grundlegende Erfahrungen, die der christliche Glaube voraussetzt und fördern will, beim Schüler verschüttet. Der Religionslehrer muß versuchen, den Sinn für grundlegende Erlebnisweisen und für Wertempfinden zu wecken, wenn er Deutungen des Glaubens fruchtbar machen will. Dabei stößt der Religionsunterricht nicht selten auf Aversionen der Schüler gegenüber dem Erscheinungsbild der Kirche ... Wenn dann der Religionslehrer versucht, die Anregungskraft des

<sup>47</sup> ZIELFELDERPLAN für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5–10 (Sekundarstufe I). Grundlegung, erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katecheten-Vereins e.V. in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, München 1973, 26.

<sup>48</sup> ZIELFELDERPLAN für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule. Teil I: Grundlegung, herausgegeben im Auftrag der Bischöflichen Kommission für Erziehung und Schule von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, München 1977, 26.



„Das Wesen einer Religion kennenzulernen, mit ihr vertraut zu werden heißt, mit einem Menschen [mit Menschen], für den [für die] Religion etwas Vertrautes ist, so bekannt zu werden, daß man sich mit ihm [mit ihnen] auseinandersetzen kann“ (Gerhard Zeitz). Der „bekenntnisorientierte“<sup>54</sup> Religionsunterricht bietet die Chance, persönliche religiöse Überzeugungen zu entwickeln in der Begegnung und in der Auseinandersetzung mit einer personvermittelt authentischen, in konkreten Lebensentwürfen und in sozialkultureller Verbindlichkeit gelebten Religion. Er gewinnt darin eine auch kritische Funktion gegenüber blinden Flecken und Verkürzungen „subjektiver“ Religion oder gesellschaftskonformer „Zivilreligion“. Rudolf Englert verweist in diesem Zusammenhang auf die didaktisch anspruchsvolle Aufgabe, „die für die Formierung einer Religion konstitutiven Größen ‚Tradition‘, ‚Konfession‘ und ‚Institution‘ in ... veränderte[m] Rahmen [neu] zur Geltung zu bringen“<sup>55</sup>. Die Begegnung mit religiösen Traditionen kann die Geschichtslosigkeit subjektiver Religion öffnen und so den Wahrnehmungs- und Vorstellungshorizont der Schüler und Schülerinnen weiten: „Denn solche Traditionen bieten bewohnbare Sprachformen an – auch wenn man sich aus manchen von ihnen immer wieder herausprengen wird; sie geben den Einzelnen die Möglichkeit, ihre religiösen Wahrnehmungen in einen größeren Überlieferungszusammenhang hineinzustellen – auch wenn sie mit den von ferne auf sie zukommenden Glaubenszeugnissen nicht immer sofort ‚etwas anfangen‘ können; sie gewähren Zugang zu einer Welt, deren Maßstäbe die Schüler/innen ihrer eigenen Welt heilsam entfremden können – auch wenn sie vielleicht zunächst einmal denken: Das hat uns nichts zu sagen!“<sup>56</sup> Konfessionalität hält die Wahrheitsfrage als „eine entscheidende Sinnvoraussetzung des Reli-

<sup>54</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang die auch religionsdidaktisch hilfreiche Bestimmung des Begriffs „Bekenntnis“, die Heinrich FRIES im „Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe“ vorgelegt hat: „Bekennen kann man nur, was nicht selbstverständlich ist, was nicht eine evident zu machende Allerwelteinsicht ist. Bekennen kann ich auch nicht etwas, was ich zwar mit allen wissenschaftlichen Mitteln feststellen kann, was aber so geartet ist, daß ich davon nicht betroffen, bewegt, zur Entscheidung herausgefordert bin. Bekennen kann ich nur, was auch bestritten, geleugnet werden kann, was sich, anders gesagt, Überzeugung verschaffen muß. Bekennen kann ich nur, was sich unterscheidet, was auch Widerspruch und Gegensatz stiften kann. Bekennen kann ich nur, worauf ich mein Dasein zu begründen, worauf ich zu leben und zu sterben vermag.“ (Art. Bekenntnis / Konfession, in: NHthG<sup>2</sup> 1 [1991] 162–172, 162)

<sup>55</sup> Rudolf ENGLERT, Der Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens. Tradition, Konfession und Institution in einem lebensweltorientierten Religionsunterricht, in: Katechetische Blätter 123 (1998) 4–12, 10.

<sup>56</sup> Ebd.

gionsunterrichts“<sup>57</sup> wach. Der Religionsunterricht sollte daher auch in Zukunft Schüler und Schülerinnen „mit Confessiones ganz unterschiedlicher Art konfrontieren und dazu befähigen, eine ‚Unterscheidung der Geister‘ zu treffen; er sollte sie zu gedanklicher Arbeit am eigenen (Lebens-)Glauben reizen und dazu einladen, eine *eigene* Confessio abzugeben“<sup>58</sup>. Der Bezug auf „institutionalisierte“ Religion wehrt der Gefahr der sozialen Folgenlosigkeit subjektiver Religion. Es sollte daher dem Religionsunterricht ein Anliegen sein, die Schülerinnen und Schüler „mit konkreten Ausdrucksgestalten institutionalisierter Religion bekannt zu machen. Man müßte in diesem Unterricht lernen können: Die Bedeutung religiöser Überzeugungen läßt sich nur dann angemessen verstehen, wenn man auch auf die *communio* derer schaut, die ihr Leben durch diese Überzeugung bestimmt sein lassen.“<sup>59</sup>

## VI. Zum Schluß

Die Überlegungen der vorausgegangenen Kapitel zeigen, daß der ekklesiale Bezug des schulischen katholischen Religionsunterrichts, wie ihn der in jüngeren Stellungnahmen wiederholt begegnende Begriff des „kirchlichen“ Religionsunterrichts signalisiert, nur im Rahmen eines komplexen Gefüges vielfältiger Bestimmungsgrößen präzisiert und didaktisch konkretisiert werden kann. Chancen und Grenzen religionsunterrichtlicher Bildung und Erziehung wurden deutlich.<sup>60</sup> Schulischer Religionsunterricht kann die gemeindliche und verbandliche kirchliche Arbeit mit Kindern und Jugendlichen, die Katechese in der Gemeinde, aber auch die Möglichkeiten einer außerunterrichtlichen Schulpastoral weder kopieren noch ersetzen oder kompensieren. Falsche Erwartungen an den „kirchlichen“ Religionsunterricht können den Blick dafür verstellen, diesen außerunterrichtlichen und außerschulischen Aufgabenfeldern die ihnen gebührende gleiche Aufmerksamkeit und Beachtung zu schenken.

<sup>57</sup> Ebd., 11.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Ebd.

<sup>60</sup> Vgl. auch: Werner SIMON, Ethikunterricht – Philosophieunterricht – Religionskunde – Religionsunterricht, in: Theologische Quartalschrift 179 (1999) 90–99; DERS., Religionsunterricht in der Diskussion. Versuch einer Zwischenbilanz – Thesen und Argumente, in: Lupe 8 (2000) Heft 1, 10–19.

## Religionsunterricht in der Bürgergesellschaft

### I. Ein Gedankenexperiment

Gesetzt, ein Mensch hätte nie etwas von einer Schule gehört, geschweige denn einen Großteil seiner Kindheit und Jugend in einer Schule mit ihren Unterrichtsstunden, Jahrgangsklassen, Lehrplänen, Zensuren und einer eigens ausgebildeten Lehrerschaft verbracht. Kein Zweifel, er würde sich über all diese Selbstverständlichkeiten wundern. Natürlich wäre ihm bald das Grundgesetz der funktionalen Ausdifferenzierung erklärt, ohne welche die Moderne nun einmal nicht funktioniert: Einzelne Organisationen spezialisieren sich auf Teilfunktionen, und dazu gehört auch die Schule zur Wahrnehmung der Bildungsverantwortung für junge Menschen. Aber eine letzte Frage wäre ihm sicher nicht auszureden: Wenn Schule für das Gesamt der Gesellschaft einen wesentlichen Beitrag zur Auseinandersetzung mit deren Kultur erbringt, wo bleibt dann in den Klassenräumen das gelebte Leben der Menschen draußen? Man bringt ja auch keine Banknoten in Umlauf, um sie gleich wieder aus dem Verkehr zu ziehen. Das Selbstverständliche kann nur sein, in der Schule aus der Gesellschaft heraus und in die Gesellschaft hinein zu unterrichten. Es kann nicht nur *über* all das geredet werden, was da draußen geschieht, sondern es braucht die ständige Berührung mit dem, was Menschen als einzelne und in ihren Vereinigungen an Lebensentwürfen, Problemen, Werten und Kulturen leben. So wären wir am Ende dieses Gedankenexperiments ziemlich genau in der derzeitigen Diskussion um die gute Schule angelangt. Denn in ihr wird gefordert, „daß die Lehrer die *polis* repräsentieren und hart an diesem Maßstab gemessen werden.“<sup>1</sup> Wirkt ein solches Klassen-Bild wirklichkeitsfremd? Doch nur deshalb, weil die Schule de facto immer noch ein abgegrenztes, eigenen Gesetzen folgendes Teilsystem ist. Da helfen auch keine gelegentlichen Projektstage, Kinderparlamente und Einladungen an Nichtlehrer – Schule und Leben miteinander zu verbinden ist die ständig neu zu bewältigende didaktische Aufgabe.

<sup>1</sup> H. VON HENTIG, Die Schule neu denken. Eine Übung in praktischer Vernunft. Eine zornige, aber nicht eifernde, eine radikale, aber nicht utopische Antwort auf Hoyerswerda und Mölln, Rostock und Solingen, München-Wien 1993, 192.

## II. Religionspädagogische Spiegelung der Trennung der Schule von der Gesellschaft

Der konfessionelle Religionsunterricht wäre in der Schule des Gedankenexperiments nichts Außergewöhnliches, allenfalls erschiene er als der in Ehren ein wenig ergraute Bruder der anderen Fächer. Er wäre ein inszeniertes, geplantes Berührungsfeld mit gelebter Religiosität, ausgehend von der jeweiligen Glaubensgemeinschaft, aber ebenso in ständiger Neugier auf das, was sich außerhalb ihrer tut.

Entspricht dieses Bild der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion? Ja und nein. Ja, denn bereits die Korrelationsdidaktik wollte den Graben zwischen Glauben und Alltagsleben überbrücken und der derzeitige „lebensweltliche Ansatz“ zielt gerade darauf, das Leben der Schülerinnen und Schüler als Fokus allen Unterrichts ernst zu nehmen. Nein, zeigt doch eben dieser Ansatz eine eigenartige Privatisierung von religiösem Leben, der zur gelebten Religiosität anderer noch einmal eigenartig Distanz hält.<sup>2</sup> Jeder Schüler wird von vornherein als Einzelner, religiösen Traditionen, Konfessionen und Institutionen Gegenüberstehender verstanden. Dass er selber in einer Traditionsgeschichte steht – und zwar nicht nur in seinem Denken, sondern auch in seinen Beziehungen, seinen Prägungen, seinen Symbolen und Handlungsmustern – und deshalb auch seine religiöse Selbstfindung *innerhalb* der konkreten Tradierungsgemeinschaft einer Kirche sinnvollerweise vonstatten geht, gerät dabei leicht aus dem Blick. Konfessionalität des Religionsunterrichts in diesem präzisen Sinn wird vielmehr nicht selten als „Rekrutierung“ verunglimpft. Ob all dies mit dem Erbe einer verschulten Schule zusammenhängt (d.h. der Schule als von der öffentlichen Hand organisierter Lernanstalt, übrigens ein analoges Phänomen zur Verkirchlichung der Religion)? Darum geht es im Folgenden. Deren Grenzen werden dargelegt und das Leitbild eines Religionsunterrichts in der Bürgergesellschaft dageengehalten.<sup>3</sup> Dazu ist paradigmatisch zunächst die Position Hegels zur bürgerlichen Gesellschaft darzustellen. In Antwort auf seine sehr staatsnahe Auffassung lassen sich vier miteinander verwandte, aber nicht identische Vorstellungen der Bürgergesell-

<sup>2</sup> Vgl. etwa die allerdings differenzierte Position bei R. ENGLERT, Religionsunterricht nach der Emigration des Glauben-Lernens. Tradition, Konfession und Institution in einem lebensweltorientierten Religionsunterricht, in: KatBl 123 (1998) 4–12.

<sup>3</sup> „Bürgergesellschaft“, „Zivilgesellschaft“ oder „civil society“ gebrauche ich im Folgenden synonym, da sich eindeutige Unterschiede in der Bezeichnung bisher nicht durchgesetzt haben. Analog dazu werden auch „Verantwortungs-“ und „Beteiligungsgesellschaft“ gebraucht.



schaft in der heutigen Diskussion ausmachen. Da derzeit Bürgergesellschaft ein oft unscharf gebrauchtes Modewort geworden ist, sollen diese vier exemplarischen Positionen mit Stärken und Schwächen dargestellt und auf ihre mögliche Konzeption von Schule und Religionsunterricht hin vorgestellt werden.

### III. Die bürgerliche Gesellschaft nach G. W. F. Hegel

Wohl und Wehe der Konzeption einer freiheitlichen Gesellschaft als staatstragendes Zwischenglied zwischen Einzelnem und dem Gesamten des Staates lässt sich nirgendwo so deutlich wie bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel ablesen. Wie er vor allem in der Rechtsphilosophie darlegt<sup>4</sup>, entfaltet sich die Vergemeinschaftung des Menschen auf den drei Stufen von Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat. Die Familie ist die erste, noch naturhafte Grundstufe der Vergemeinschaftung. Sie baut auf der Zuneigung der Ehepartner zueinander und der Eltern zu ihren Kindern auf. Während die antiken Staaten sich als Zusammenfassung vieler Familien verstanden (so in den römischen Adelsfamilien, etwa der „gens Julia“), kommt durch das Christentum „das Prinzip der selbständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freiheit“ in die Welt (Rechtsphilosophie § 185). Diese Freiheit schafft sich in der Neuzeit Raum in Form der bürgerlichen Gesellschaft, in der Privatpersonen ihr eigenes Interesse verfolgen (Rechtsphilosophie § 187). Deren Interaktionen bilden somit ein „System der Bedürfnisse“ (Rechtsphilosophie § 189), worin Einzelne unabhängig von verwandtschaftlichen oder traditionellen Bindungen wechselseitig auf die Bedürfnisse der anderen eingehen: „In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller anderen um“ (Rechtsphilosophie § 199). Ganz ähnlich wie Adam Smith beschreibt Hegel damit die Gesetze der Marktwirtschaft, die ihm zum Muster der Bürgergesellschaft werden. Kennzeichnend für ihn ist jedoch, dass die sittliche Idee noch nicht in der bürgerlichen Gesellschaft verkörpert ist. Man meint, moderne Sozialpolitiker mit ihrer Kritik am totalen Markt zu hören: Menschlich wird der Markt erst durch politische Regulierung. Denn die Verfolgung privater Interessen droht leer zu bleiben, wenn nicht eine letzte Stufe beschritten wird, und zwar die des Staates. Erst er bildet die Einheit, die den gesamten Prozess der Vergemeinschaftung vollendet und versittlicht.

---

<sup>4</sup> Im Folgenden zitiert nach G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hg. von H. REICHEL, Frankfurt a. M.-Berlin-Wien 1972.

Maßgebend an Hegels Sicht ist zweifellos die Entdeckung der bürgerlichen Gesellschaft, also der Zwischenstufe zwischen lebensweltlichen, durch Verwandtschaft und Nachbarschaft geprägten Gemeinschaften und dem staatlich verfassten Gemeinwesen. Aber kritisch ist zu bemerken, dass der in ihr entfalteten Eigeninitiative das eigenständige sittliche Element abgesprochen wird. Autonomes Engagement freier Subjekte in Verantwortung für andere, für Kant noch der Inbegriff des Sittlichen, wird nun zu einer Vorstufe erklärt.<sup>5</sup> Denn erst das Wirken des Staates versittlicht nach Hegel das, was Bürger in Freiheit gestalten. Dahinter steht der fatale Irrtum, dass nur die Einheit das Sittliche sein, und in der Moderne könne die Familie nicht mehr das alle Verbindende sein, ebenso wenig wie einzelne Kräfte der bürgerlichen Gesellschaft wie Kirchen, regionale Kulturen oder Parteien. Die durch sie ausgebildete Differenz von Kulturen, Weltanschauungen und Lebensentwürfen im öffentlichen Leben wird zwar nicht unterdrückt, aber sie muss vom Staat in eine letzte Einheit gebracht werden. Damit ist sehr genau der Ort angegeben, an dem der Nationalstaat gerade im Prozess der Moderne entsteht. Er vereinheitlicht, wo bürgerliche Gesellschaft aus sich heraus nicht mehr zu einem gemeinsamen Nenner gelangen kann. Hegels Erbe dürfte auch heute noch die politische Kultur in Deutschland bestimmen, insofern man für das öffentliche Leben letztlich eher monistisch als pluralistisch denkt.<sup>6</sup> Für die Schule folgte daraus die öffentliche Schule als Normalfall, in der Differenzen eher abgeschliffen als ausgeprägt werden sollten. Kein Wunder, dass das Vorhandensein der konfessionellen Trennung im Religionsunterricht dann ein bleibendes Ärgernis darstellt.

Auf die Gefahren einer totalitären Hegelrezeption, nach der der Staat allein das Gute verkörpere und deshalb die bürgerliche Gesellschaft dominieren müsse, wurde oft hingewiesen. Doch weniger beachtet ist, wie ein starker Staat dazu neigt, die bürgerliche Gesellschaft zu privatisieren: Rückzug in die nichtöffentliche Sphäre, mangelnde Übernahme von Verantwortung, Anspruchsdenken und die Neigung zur Umverteilung, bei auftauchenden Problemen die Delegation nach oben („Staatsgläubigkeit“), ein einseitig emanzipatorisches Freiheitsverständ-

<sup>5</sup> Vgl. K. R. POPPER, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Tübingen 1992.

<sup>6</sup> Vgl. J. ZYLBERBERG, La régulation étatique de la religion: monisme et pluralisme, in: Social Compass 37 (1990) 87–96. – Gerade der deutsche Vereinigungsprozess zeigte dieses monistische Muster: Vordringlich schien die Systemintegration, d. h. die möglichst reibungslose Übertragung der staatlichen Ordnung auf die neuen Bundesländer, während die Integration durch Auseinandersetzung und Beteiligung der Bevölkerung sicherlich vernachlässigt wurde.

nis im Sinne eines Abwehrrechtes gegenüber staatlichen Ansprüchen, aber auch Individualisierung und Enttraditionalisierung in dem Maß, wie nichtstaatliche Bindungen durch staatliche Sicherungssysteme ersetzt werden.

Für den schulischen Unterricht ergibt sich daraus das bekannte, hier etwas grob zu zeichnende Bild: Schulleitung und Lehrer sind die Vertreter der öffentlichen Schule, sie verkörpern als Beamte die Vorgaben der Erziehungsziele des Staates und der Lehrpläne, die Schüler dagegen „kommen hinzu“ und sollen durch geschickte Unterrichtsgestaltung dazu geführt werden, die Inhalte möglichst willig aufzunehmen. Öffentliche Schulträger stehen den privaten Schulbesuchern gegenüber. So werden auch die typischen Abwehrhaltungen von Schülern wie Stören, Desinteresse oder Schuleschwänzen als ein Ausdruck dieses „Privatisierens“ verständlich. Deshalb greifen reformpädagogische Ansätze immer wieder diese eine Schwachstelle der öffentlichen Schule an, um das Gefälle zwischen Schulinstitution und Schülerpersönlichkeit und zwischen Oben und Unten zu überwinden. Keine Bildungsreform kommt um diese Frage herum: Wie können die vielfältigen, pluralen Prozesse der Gesellschaft, aus der die Schülerinnen und Schüler kommen, die Schule selbst gestalten? Und wie kann Identitätsfindung als Globalziel des Unterrichts nicht nur privat als Fähigkeit, ein eigenes Leben zu führen, verstanden werden, sondern als Fähigkeit, in Auseinandersetzung mit den Sinn- und Beziehungsgefügen der Umwelt bindungs- und verantwortungsfähig zu werden?

Wie Pietro Rossi (Turin) kürzlich in einem Erfurter Vortrag bemerkt hat, weicht diese Bedeutung des Nationalstaats als einheitlicher Klammer über allen pluralen Prozessen aber nicht nur zunehmend einer Globalisierung, sondern ebenso sehr einer neuen Regionalisierung: Die Gestaltungskraft des Einzelnen, von Gruppen und Bewegungen, Traditionen und Kulturen, ihr Ineinander und Durcheinander ist nicht mehr auf eine dahinter liegende Einheit zurückführbar. Damit aber wächst auch die Dignität der bürgerlichen Gesellschaft: Wenn etwas, dann kann freies, nicht mehr von oben gesteuertes Handeln der Ort des guten Lebens werden und nicht nur der Vor-Ort staatlicher Ordnung sein. Damit hat die Pluralität der Gesellschaft wieder die Oberhand gewonnen. Der Staat hat nicht ihre Einheit zu schaffen, sondern eine Ordnung zu verbürgen, die das freie Agieren aller Teilnehmer ermöglicht.

#### IV. Vier Konzeptionen der Bürgergesellschaft

1. Aus solchen Gründen ist in den modernen Demokratien die Einsicht in die Trennung von Staat und bürgerlicher Gesellschaft Konsens. Mit der Menschenrechtstradition der Aufklärung und gegen Hegel und seine Nachfahren halten sie daran fest, dass eine zivile Gesellschaft sich gerade durch die Selbstbegrenzung des Staates vor den Grundrechten von Einzelnen und Gemeinschaften erweist. In diesem Sinn versteht *Ernst-Wolfgang Böckenförde* die Zivilgesellschaft einfach als Inbegriff des Rechtsstaates, genauer als rechtliche Zivilisierung des Staates angesichts der individuellen Freiheiten. Als der „Verfassungsstaat westlicher Prägung“ mit Gewaltenteilung, Meinungsfreiheit und Religionsfreiheit meint sie das Gegenteil einer repressiven Gesellschaft.<sup>7</sup> Natürlich weist der frühere Bundesverfassungsrichter in Auseinandersetzung mit Hegel darauf hin, dass die Ausbildung von Grundrechten selbst wieder von kulturellen Traditionen und geschichtlichen Vorgängen abhängig ist – seine Aussage von den Voraussetzungen des Staates, die er sich selbst nicht geben kann, ist ja schon fast zum geflügelten Wort geworden.<sup>8</sup>

Anhand der Bedeutung von gelebter Religiosität für das Gemeinwesen lenkt Böckenförde dann allerdings die Aufmerksamkeit auch auf die nichtstaatlichen Prozesse in dieser Gesellschaft als die eigentliche Pointe allen staatlichen Handelns.<sup>9</sup> Religion, obwohl nicht mehr Einheitsgeber des „*orbis christianus*“, sondern „Wesen des Unterschieds“<sup>10</sup>, wird als Teil der bürgerlichen Gesellschaft „positiv zur Betätigung und Wirksamkeit im Bereich individueller und gesellschaftlicher Freiheit freigegeben. Von dort aus, vom Ausgangspunkt der lebendigen, betätigten Überzeugung der Bürger (als Glieder ihrer Religionsgemeinschaft), kann sie durchaus gesellschaftliche und politische Bedeu-

<sup>7</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie* (=stw 1419), Frankfurt a. M. 1999, hier 256.

<sup>8</sup> E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: DERS., *Recht, Staat, Freiheit. Staatstheorie und Freiheitsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1976, 92–114, hier 112. Vgl. DERS., *Kirchlicher Auftrag und politisches Handeln. Analysen und Orientierungen* (=Schriften zu Staat-Gesellschaft-Kirche 2), Freiburg 1989; DERS., *Recht, Staat, Freiheit. Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt a. M. 1991; DERS., *Staat-Gesellschaft-Kirche*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 15, Freiburg 1982, 5–120.

<sup>9</sup> BÖCKENFÖRDE, *Staat, Nation, Europa* 256.

<sup>10</sup> K. MARX, *Zur Judenfrage I* (zit. nach: K. MARX / F. ENGELS, *Werke*. Bd. 1. Hg. Vom Institut für Marxismus-Leninismus am ZK der SED, Berlin 1958, 356).



tung erlangen.“<sup>11</sup> Also gerade in Ausübung des Eigenen, das nicht das Gemeinwesen als Ganzes prägt, erhält religiöse Betätigung auch Bedeutung für die Öffentlichkeit und wird so zu mehr als zur bloßen Privatsache. Hellsichtig warnt Böckenförde davor, Religionsgemeinschaften zum bloßen Hüter der Integration und Legitimation des Staates zu machen, dem gegenüber alles Konfessorische als unnötiges Beiwerk abgetan wird.<sup>12</sup> „So birgt der Gedanke des Hüter- und Wächteramts die Gefahr in sich, dass die Verletzung oder Gefährdung solcher Minima zum Kriterium und auch zur Grenze des herausfordernden öffentlichen Sprechens aus religiöser und kirchlicher Verantwortung wird.“<sup>13</sup> Man könnte in Anlehnung an Böckenförde geradezu den Grundsatz formulieren, dass in der Verkündigung der Religionsgemeinschaften die „Wahrung eines bloßen Grundbestandes“ ethischer Minima eines zivilisierten Zusammenlebens aller umso eher an die Stelle der Fülle der Offenbarung tritt, je mehr diese sich vor allem monistisch als staats- und einheitserhaltend verstehen. Umgekehrt wird eine Kirche auf dem Marktplatz der Bürgergesellschaft mit seiner verwirrenden Buntheit sehr viel deutlicher ihre Differenz, also ihr Ureigenes, einbringen, ohne doch alle integralistisch vereinnahmen zu wollen.<sup>14</sup> Noch deutlicher: Kirche in der Staatsgesellschaft neigt zum Allerlei für Jedermann, zur Betreuungspastoral und zur Versorgungsstation. Kirche in der Bürgergesellschaft neigt zur Konzentration auf das „Kerngeschäft“ des Evangeliums, zur Beteiligungskirche und zur selbstsorgenden Gemeinschaft der Gläubigen. Im schulischen Religionsunterricht kann erstere ganz unterschiedliche Konzepte ausbilden: entweder traditionell den strikt obrigkeitlichen Katechismusunterricht oder modernen subjektiven, den einzelnen Schüler als Privatperson anzielenden lebensweltlichen Unterricht. Für den Religionsunterricht in der Bürgergesellschaft zeichnen sich allenfalls erste Konturen eines religionspädagogischen Konzepts ab: Schülerorientierung, Subjektoption und Erfahrungsbezug stünden nicht gegen Verbindlichkeit, Zeugnis und Evangelisierung, sondern bedingten einander. Heimat im Glauben wäre als Wahl-Heimat zu verstehen.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> BÖCKENFÖRDE, Staat, Nation, Europa 260.

<sup>12</sup> Ebd. 268–272. Ein solches Missverständnis wäre „monistisch“ im Sinn Zylberbergs.

<sup>13</sup> Ebd. 272.

<sup>14</sup> Vgl. R. ST. WARNER, Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: American Journal of Sociology 98 (March 1993) 1044–1093.

<sup>15</sup> Vgl. A. WOLLBOLD, Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit (=SThPS 32), Würzburg 1998.

Geht es somit in der Bürgergesellschaft um das Eigene Einzelner und solcher Gemeinschaften, dann sind deren Prägungen und Bindungen gerade im Unterschied zum Gesamt zur Geltung zu bringen. Die Differenz wird entscheidend, soweit sie das Gemeinwesen nicht einfach ignoriert, sondern sich mit dem Eigenen in es einbringt – Differenz in Beziehung also. Um diesen Kernsatz der Bürgergesellschaft genauer zu verstehen, ist auf drei weitere Konzeptionen einzugehen, die noch stärker als Böckenförde die Unabhängigkeit der Bürgergesellschaft vom Staat betonen.

2. Die Apotheose des Staates in der totalitären Hegelrezeption hatte eine verhängnisvolle Wirkungsgeschichte in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts. Dagegen haben die *Bürgerrechtsbewegungen* der späten kommunistischen Zeit in Ostmitteleuropa die bleibende Bedeutung der Zivilgesellschaft entdeckt: Sie ist der Raum der Öffentlichkeit, in dem freie Menschen sich engagieren, Kultur gestalten und nach Wahrheit suchen. Für diesen Prozess muss der Staat Rahmenbedingungen schaffen, ihn aber nicht in sich selbst aufgehen lassen.

Tatsächlich war die Ausbildung einer Bürgergesellschaft die große Hoffnung in der Spätzeit des Kommunismus besonders in Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei, aber auch in kleinen Kirchen- und Dissidentenkreisen der DDR.<sup>16</sup> Die alles erstickende Dunstglocke des „vormundschaftlichen Staates“<sup>17</sup> über dem öffentlichen Leben sollte aufgebrochen werden. Unbehelligt von seinem Dominanzanspruch wollten freie Geister nicht nur in einigen Nischen ihr Privatleben gestalten, sondern in freier Initiative von „citoyens“ öffentlich etwas für das Gemeinwohl tun. Es ist deutlich erkennbar, wie sich nach der Wende die postkommunistischen Länder umso besser entwickeln, je mehr solche zivilgesellschaftlichen Strukturen aufgebaut sind.<sup>18</sup>

Näherhin wäre hier an die Erfahrungen der DDR-Diaspora mit dem gemeindlichen Religionsunterricht zu erinnern, die auch nach der Ein-

<sup>16</sup> A. ARATOW, Revolution, civil society und Demokratie, in: Transit: europäische Revue 1 (1990) 118–131.

<sup>17</sup> R. HENRICH, Der vormundschaftliche Staat. Vom Versagen des real existierenden Sozialismus, Reinbeck bei Hamburg 1989, über die DDR.

<sup>18</sup> Vgl. W. SEIBEL, Erfolgreich gescheiterter Institutionentransfer: Eine politische Analyse des Dritten Sektors in den neuen Bundesländern, in: H. K. ANHEIER u. a. (Hg.), Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisationen zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, Berlin 1997, 127–149.

führung der schulischen Form nicht vergessen sein sollten.<sup>19</sup> Denn unter veränderten Bedingungen findet sich in den Gemeinden häufig noch ausgeprägter als in der alten Bundesrepublik das Bewusstsein, die katechetische Verantwortung nicht wegdelegieren zu können. Auch wird die starke Säkularität der Schule als Herausforderung begriffen, junge Christen abseits der Schule in Jugendgruppen und Jugendhäusern oder in „Religiösen Kinderwochen“ zu sammeln und das Erlebnis christlicher Gemeinschaft zu stiften. Aber auch die provisorischen Formen des Unterrichts sind aufgrund der geringen Schülerzahlen nicht nur als defizitär zu werten, sondern als Chance zu begreifen, die Abgrenzungen der Lernorte Schule und Gemeinde zu überwinden. Ein Beispiel: Mit der Unterstützung des Thüringer Kultusministeriums werden an verschiedenen Orten Religionstage am Samstag durchgeführt, die als Verwirklichung des ordentlichen Schulfachs Katholische Religion gelten. Gewiss ist dadurch eine nicht unproblematische Herauslösung des Fachs aus dem gewöhnlichen Unterrichtsgeschehen gegeben. Andererseits löst gerade diese Sonderstellung auch eine praktische Beteiligung der Bevölkerung aus, wie dies für gewöhnliche Schulstunden undenkbar erscheint. So stiftet der Bäcker des Ortes Süßspeisen, der Metzger Thüringer Würste, und die Eltern organisieren die Fahrten. Ein abschließender Gottesdienst am Abend versammelt nicht wenige Familien, Freunde und Gemeindemitglieder.

3. Der englische Sozialwissenschaftler *Ernest Gellner* definiert die Zivilgesellschaft als „eine Reihe verschiedener nichtstaatlicher Institutionen, stark genug, um ein Gegengewicht zum Staat zu bilden, doch ohne ihn daran zu hindern, seine Rolle als Friedenshüter und Vermittlungsinstanz für die wichtigen Interessengruppen zu spielen, und gleichwohl fähig, ihn daran zu hindern, die übrige Gesellschaft zu beherrschen und zu atomisieren.“<sup>20</sup> Charakteristisch für ihn ist seine Abgrenzung von zwei anderen Gesellschaftsformen. Zivilgesellschaft meint nämlich etwas anderes als die Bande von Verwandtschaft und Feudalbeziehungen in traditionellen Gesellschaften, die sich vor allem auf sich selbst beziehen, darum auch gern in sich selbst kreisen und erstarren. Daneben steht der Zivilgesellschaft aber auch der erdrückende Zentralstaat entgegen, der alle unteren Ebenen niederhält. Er beinhaltet die

---

<sup>19</sup> Vgl. etwa F. G. FRIEMEL, Katholischer Glaubensunterricht in der Säkularität, in: COMENIUS-INSTITUT (Hg.), Christenlehre und Religionsunterricht. Interpretationen zu ihrer Entwicklung 1949–1990, Weinheim: Beltz Deutscher Studien Verlag 1998, 151–166.

<sup>20</sup> E. GELLNER, Bedingungen der Freiheit. Die Zivilgesellschaft und ihre Rivalen. Aus dem Englischen übersetzt von Siegfried Kohlhammer, Stuttgart 1994, 14.

„Zentralisierung der Politik und Gewaltausübung mit Rechenschaftspflicht, Amtswechsel und relativ geringer Entlohnung für diejenigen, die den politischen Apparat handhaben, sowie Wirtschaftspluralismus.“<sup>21</sup> Deutlicher als andere Autoren grenzt der englische Sozialwissenschaftler somit die Bürgergesellschaft von traditionellen Formen der Zugehörigkeit ab (z. B. in der *Umma* des Islam oder in Feudalverhältnissen), indem er die freiheitliche Entfaltung Einzelner in den Mittelpunkt stellt. Entschieden bejaht er darum Pluralität und Subjektivität, fragt dann aber auch: „Wie ist es möglich, Atomisierung und Individualisierung zu haben ohne die politische Ohnmacht des atomisierten Menschen (wie in der Welt Ibn Khalduns); und wie ist es möglich, ein politisches Gegengewicht bildende gesellschaftliche Einheiten zu haben, ohne daß diese lähmend wären (wie in der Welt Fustel de Coulanges)?“<sup>22</sup> In Antwort auf diese Frage entwirft er schließlich das Leitbild des „modularen Menschen“, der sich zu Vereinigungen zusammenschließt, ohne sich von ihnen ganz vereinnahmen zu lassen.<sup>23</sup>

In Anlehnung an Gellner wäre Religionsunterricht als Ausdruck dieser Modularität zu verstehen. In ihm inszeniert Schule die Unterschiedlichkeit von Bürgern in ihrem religiösen Bekenntnis. Sie nimmt Abschied von der vor allem in laizistischen, vom starken Staat wie in Frankreich geprägten Vorstellungen, nur eine einheitliche Bildung könne den Zusammenhalt des Gemeinwesens garantieren. Vielmehr gehört die damit einhergehende Abstraktion von der realen Verschiedenheit in der Schule, wie sie die Schüler und Schülerinnen in ihren Lebenswelten Tag für Tag erleben, zu den chronischen Krankheiten der Schule. Denn darin ist ihre Lebensferne trotz aller pädagogischer Bemühungen vorgezeichnet. Positiv und pointiert gesagt: „Schule für alle“ kann nur eine differenzierte Schule sein, die das Prinzip des einheitlichen Klassenunterrichts durch Einzel- und Gruppenlernen ergänzt. Insofern wäre der konfessionelle Unterricht keine höchstens zu duldende Ausnahme, sondern der Regelfall dieser Differenzierung. Aber auch seitens der Kirche erfordern Gellners Überlegungen ein Umdenken. Bislang tritt sie beim Religionsunterricht vorwiegend als Organisation in Erscheinung, wenn sie Lehrer aus- und fortbildet, Lehrpläne gestaltet oder Lehrbuchkommissionen errichtet. Dagegen müßte die subjektive Seite der Religion in den Herkunftsmilieus der Kinder und Jugendlichen durchgängig in den Unterricht mit einbezogen werden, und zwar nicht nur als Reflexion darauf im Unterricht, sondern als

<sup>21</sup> Ebd. 102.

<sup>22</sup> Ebd. 108.

<sup>23</sup> Ebd. 109.



kontinuierliche Berührung mit dem, was an Glaube oder Zweifel unter Eltern, Geschwistern, Nachbarn und Gemeinden gelebt wird.

4. Auch der Liberale und Wahlgeländer *Ralf Dahrendorf* sieht die Bürgergesellschaft vor allem als Ort des Engagements Einzelner und freier Gemeinschaften.<sup>24</sup> Dass auf die Kraft dieses nicht von oben gelenkten Einsatzes zu vertrauen ist, findet er in den postkommunistischen Ländern bestätigt. Denn nur dort geht die Transformation insgesamt gut voran, wo eine entwickelte Bürgergesellschaft besteht. Für Deutschland im Prozess der Vereinigung dagegen bleibt er kritisch. Geprägt von einer Tradition, die sehr viel vom Staat erwartet<sup>25</sup>, ging der Systemwechsel nach seiner institutionellen Seite zwar fast geräuschlos vonstatten. „Auch das heutige Deutschland hat sich nicht ganz freihalten können von der Bürokratie, jenem folgenreichsten Versagen des Versuchs, das Problem der modernen Politik zu bewältigen.“<sup>26</sup> Umso weniger konnte sich jedoch abseits staatlicher Initiative ein engagierter Gemeinsinn entwickeln. Das hat fast zwangsläufig zur Folge, dass die Bürger vorwiegend „bourgeois“ sind, d. h. ihrem Eigeninteresse nachgehen und ansonsten vom Staat Versorgung und Gemeinwohlsorge erwarten. Politik- und Staatsverdrossenheit haben darin ihren Grund.

Eine eigene Wendung gibt Lord Dahrendorf seinem Verständnis der Bürgergesellschaft dadurch, dass er die Bedingungen der Freiheit in tieferliegenden Bindungen erkennt, den „Tiefenstrukturen der Zugehörigkeit (deep structures of belonging)“<sup>27</sup>, ohne die der Gewinn an Freiheit ohne größeren Belang bleibt und sich in bloßem Konsumismus verliert. Darunter versteht er „Zugehörigkeiten zu Familie und Gemeinde, Traditionsgruppe und Kirche. Vielleicht kann man von einer Tiefenkultur sprechen, die Menschen hält und leitet“, also Bindungen mit der Verbindlichkeit einer „Religion, Obligation“.<sup>28</sup> Nicht Verfassungspatriotismus oder rationale Einsicht allein, sondern nur den ganzen Menschen

<sup>24</sup> Vgl. etwa R. DAHRENDORF, *Der moderne soziale Konflikt. Essay zur Politik der Freiheit*, München 1994; DERS., *Die Quadratur des Kreises. Freiheit, Solidarität und Wohlstand*, in: *Transit: europäische Revue* 12 (1996) 5–28; DERS., *After 1898. Morals, Revolution and Civil Society*, Houndmills u. a. 1997.

<sup>25</sup> Vgl. H. PLESSNER, *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* (1935/1959), in: DERS., *Gesammelte Schriften*. VI, Frankfurt a. M. 1982, 7–223.

<sup>26</sup> DAHRENDORF, *Der moderne soziale Konflikt* 107. Darin ist die Folge von Bismarcks gescheitertem Versuch zu erkennen, Wohlfahrt statt Bürgerrechten anzubieten (ebd. 109).

<sup>27</sup> DAHRENDORF, *After 1898*, 31.

<sup>28</sup> DAHRENDORF, *Der moderne soziale Konflikt* 41.

ergreifende Verwurzelungen, seien sie ererbt oder erst im Lauf des Lebens eigenständig errungen, können Kräfte entwickeln, „die die Herzen ebenso wie die Köpfe der Leute erfassen, ohne durch das Gefühl das zu zerstören, was durch die Vernunft aufgebaut wurde“. <sup>29</sup> Dagegen warnt er: „Eine der Gefahren, denen die Bürgergesellschaft ausgesetzt ist, ist die der Anomie. Menschen verlieren den Halt, den ihnen nur tiefe kulturelle Bindungen vermitteln können; am Ende geht nichts mehr, und alles wird gleich gültig, damit gleichgültig.“ <sup>30</sup>

## V. Kirche und Religionsunterricht in der Bürgergesellschaft

Auch Kirchen haben sich (einschließlich der Weitergabe des Glaubens) zumindest latent recht stark vor allem vom Verhältnis Kirche-Staat her definiert, weniger von dem zwischen Kirche und Gesellschaft mit ihren pluralen Kräften. <sup>31</sup> So ist es verständlich, dass auch Kirchenvertreter selbst als Antwort auf die Pluralisierung und Deinstitutionalisierung instinktiv nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner suchen (insofern ist jede Gegenposition zu LER letztlich recht schwach): Kirche als Sicherung des moralischen Grundwasserspiegels der Gesellschaft. Nach unseren Überlegungen steht aber eher ein Paradigmenwechsel an: Sich selbst differenzbewusst als kleine Herde begreifen, die gar nicht mit dem Anspruch auftreten kann, *für* alle zu sprechen – wohl aber, im Sinn des Öffentlichkeitsauftrags *zu* allen zu sprechen –, dies aber profiliert aus der Kraft der spezifischen eigenen Überzeugungen. Gerade in dieser Spannung wäre der Religionsunterricht an der öffentlichen Schule zu begründen. Wenn die Bürgergesellschaft die heranwachsende Generation in der Schule in pädagogisch reflektierter Weise in ihr Leben einführte, wäre auch die Bindung des Religionsunterrichtes an die kirchliche Gemeinschaft nach Art. 7, 3 des Grundgesetzes kein Sonderfall, sondern nur ein prominentes und eingeprägtes Beispiel für die Schule in der Bürgergesellschaft. Seine Konfessionalität wäre keine anachroni-

<sup>29</sup> „... which captures the hearts as well as the minds of people without destroying by emotion what it has created by reason?“ (DAHRENDORF, After 1989, 32). H. JOAS, Die Entstehung der Werte, Frankfurt a. M. 1997, hebt in ähnlicher Weise die umfassenden Kräfte der Wertbindung hervor und betont sogar die religiöse Tiefenstruktur der Entstehung solcher Bindungen: „Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz“ (ebd. 10).

<sup>30</sup> DAHRENDORF, After 1989, 76. Ein wichtiges Grundlagenwerk zu den Entbindungstendenzen eines administrativen Wohlfahrtsstaates in einer Dahrendorf verwandten Perspektive stellt dar: R. NISBET, The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom, San Francisco 1990 (Erstausgabe Oxford 1953).

<sup>31</sup> Was etwa W. HUBER, Kirche und Öffentlichkeit, Stuttgart 1973, fordert.

stische Besitzstandswahrung eines Privilegs, sondern geradezu ein Paradigma für sie. Gläubige Menschen in ihren Tiefenbindungen, wie sie in Familien, Gemeinden und in den Großkirchen zum Ausdruck kommen, bringen in einem spezifischen organisatorischen Rahmen ihr Eigenes für das Gemeinwohl ein. Konkret wäre das ein Religionsunterricht, der noch wesentlich stärker mit dem gelebten Leben der gläubigen „citoyens“ verbunden wäre. Kirchenbezug wäre nicht nur über Lehrplankommissionen und *missio canonica* herzustellen, sondern durch viel Kontakt etwa über Projekte, Praktika, berufsfeldorientierendes oder künstlerisches Lernen vor Ort, Zeitzeugenbefragungen, Kontaktstunden, ständige Integration von Hausaufgaben in den Unterricht, Einladung an Christen mit ihren diakonischen oder spirituellen Diensten in den Unterricht u.v.a. Der alte Gegensatz von Schule und Leben könnte so wenigstens ansatzweise überwunden werden. Leitbild des Unterrichts wäre die Stiftung von pädagogisch verantworteter Begegnung, also Unterricht nicht als Lebensferne, sondern als Inszenierung von Welt. Weil Bürgergesellschaft profilierte, aber zugleich ihrer Differenz bewusste und darum tolerante und dialogbereite Menschen braucht, würde sich dabei konfessionelle Profilierung und Offenheit für gestufte oder gar nicht vorhandene Kirchlichkeit ebenso wiederfinden können wie ein am freien Menschen orientiertes Bildungskonzept, das aber nicht bloß eine tändelnde, sondern eine engagierte und damit vor sich selbst und anderen verantwortete Freiheit zum Ziel hätte.

## Die ekklesiale Dimension des Religionsunterrichts – Aspekte ihrer Vermittlung

Die Situation des Religionsunterrichts und die Diskussion um seine Konfessionalität und Kirchlichkeit ist differenziert.<sup>1</sup> Schüler/innen bringen wenig Vorverständnis mit für das, was Kirche meint. Religionslehrer/innen stehen bei viel Loyalität nicht selten in kritischer Distanz zu ihrer konfessionellen Kirche. Manche suchen die Zustimmung ihrer Schüler durch betonte Kirchenkritik zu erreichen. Andere verteidigen die konkrete Kirche, wo sie nur können. In jedem Fall ist das Thema im Unterricht nur sehr schwer zu vermitteln. Es stellt sich die Frage: Sollte sich Religionsunterricht in der heutigen „Schule für alle“ nicht besser auf das elementar Religiöse beschränken und den Aspekt „Kirche“ ausklammern? Oder gehört der ekklesiale Gesichtspunkt ins Zentrum der Theologie und damit letztlich auch der Religionsdidaktik?

Das Problem enthält rechtliche, gesellschafts- und schulpolitische sowie organisatorische, vor allem aber theologische und religionspädagogischdidaktische Implikationen. Der vorliegende Beitrag geht von der Theologie als erster Bezugswissenschaft der Religionspädagogik aus und beschränkt sich auf den theologischinhaltlichen Aspekt. Der erste Teil stellt die Bedeutung der Ekklesiologie mittels des Schlüsselbegriffs der „communio“ im Gesamtzusammenhang der Theologie heraus. Im zweiten Teil werden thematische Gesichtspunkte der religionsdidaktischen Realisierung skizziert.

### I. Zur theologischen Begründung der ekklesialen Dimension des Religionsunterrichts

Im Anschluss an das Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils und an seine großen Konstitutionen „Lumen gentium“ und „Gaudium et spes“ hat die neuere Theologie eine „Communio-Ekklesiologie“ herausgearbeitet, die sowohl der kirchlichen Tradition als auch den Neuansätzen kirchlichen Selbstverständnisses zu entsprechen sucht. Medard Kehl hat diese Konzeption in einer „Kurzformel“ skizziert:

„Die katholische Kirche versteht sich als das ‚Sakrament der Communio Gottes‘; als solches bildet sie die vom Hl. Geist geeinte, dem

<sup>1</sup> Vgl. W. SIMON: „Kirchlichkeit“ des Religionsunterrichts. Probleme und Differenzierungen, in diesem Heft.



Sohne Jesus Christus zugestaltete und mit der ganzen Schöpfung zum Reich Gottes des Vaters berufene Gemeinschaft der Glaubenden, die synodal und ‚hierarchisch‘ zugleich verfasst ist.“<sup>2</sup> Diese Formel beinhaltet unter dem Stichwort „Communio“ wesentliche Zusammenhänge zwischen Ekklesiologie, Gottes- Schöpfungs- und Erlösungslehre.

Nach der christlichen Gotteslehre hat sich Gott als dreipersonlicher geoffenbart. Er ist nicht eine in sich geschlossene Monade, nicht Selbstbezug und Selbstvollzug einer einzigen Person, sondern interpersonales Beziehungsgefüge, trinitarische Liebe, Gemeinschaft von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist.

Die biblischen Schöpfungsgeschichten unterscheiden – anders als Religionen und Philosophien der Antike – zwischen Gott und Welt.<sup>3</sup> Gott tritt in seinem Schöpfungswerk gleichsam aus sich heraus, um ein anderes seiner selbst ins Sein zu rufen. Aber er tut dies, indem er seiner Schöpfung Anteil an seiner unendlichen Fülle und seiner göttlichen communio schenkt. Er schafft den Menschen („Adam“), die Spitze der geschöpflichen Entwicklung, „nach seinem Bild“, nicht als isoliertes Individuum, sondern als zur Freiheit und zur Liebe berufenes Gemeinschaftswesen.<sup>4</sup>

Mit der Freiheit ist die Möglichkeit zur Verweigerung der Beziehung zu Gott gegeben. In der Sünde zentriert der Mensch sich auf sich selbst; macht sich selbst zum Grund seines Daseins. Er zerbricht die Gemeinschaft mit Gott und zerstört damit auch die zwischenmenschliche Gemeinschaft, insofern diese in der dreifaltigen Gemeinschaft Gottes gründet. Die Sünde des Einzelnen betrifft die ganze Menschheit, ja das Ganze der Weltwirklichkeit. Als „Ursprungssünde“ des geschichtlichen Anfangs breitet sie sich ansteckend aus und erfasst die ganze Schöpfung.

Das Erlösungswerk Gottes zielt darauf ab, die Menschen trotz ihrer sündhaften Verweigerung neu zur „communio“, zum Bund mit sich und zum Bund untereinander, zu bewegen. Auch die Erlösung kann der Mensch nur in Gemeinschaft finden.

Die Sammlung des Gottesvolkes beginnt von Anfang der Welt. Die Kirchenväter sprechen von der „ecclesia ab Abel“ (Augustinus). Ausdrücklich wird die Sammlung des Volkes Gottes in der Bibel mit der Berufung Abrahams und mit der Erwählung Israels, und sie findet in

<sup>2</sup> M. KEHL, Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie, Würzburg 1992, 51.

<sup>3</sup> Vgl. G. LOHFINK, Braucht Gott die Kirche? Freiburg 1999, 13–20.

<sup>4</sup> Vgl. G. GRESHAKE, Communio. Schlüsselbegriff der Dogmatik, in: Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS Erzbischof Saier), hg. v. G. BIEMER, Freiburg, Basel, Wien 1992, 99 ff.

immer neuen geschichtlichen Anläufen in Jesus Christus ihren Höhepunkt und Zielpunkt. Als Gott und Mensch ist er gleichsam in Person die *communio* Gottes mit den Menschen. „Er ist in den Tod gegangen, um die zerstreuten Kinder Gottes wieder zu sammeln“ (Joh 11, 52). Aber nicht erst sein Sterben, sondern bereits sein gesamtes Leben steht unter dem Vorzeichen, Gemeinschaft zu stiften.“<sup>5</sup> Jesus knüpft an die prophetische Verheißung der endzeitlichen Sammlung des Gottesvolkes an und leitet sie durch eine Reihe zeichenhafter Handlungen ein: durch die Berufung der Zwölf als Repräsentanten der zwölf Stämme Israels, durch die Namengebung und besondere Beauftragung des Simon Petrus und beim Letzten Abendmahl. Ohne dass in einem ungeschichtlichen Sinn von einem förmlichen Stiftungsakt der Kirche als einer hierarchischinstitutionell verfassten Gesellschaft gesprochen werden könnte, steht die auf Grund des Todes und der Auferstehung Jesu entstandene Kirche sachlichtheologisch und historischsoziologisch in Kontinuität zum Handeln des historischen Jesus.<sup>6</sup>

Bibel und Kirchenväter beschreiben diese Kirche in Bildern als „Leib Christi“, „Tempel des Heiligen Geistes“ und als „Ikone der Trinität“. Als „das von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes geeinte Volk“ (Cyprian) mit einem zugleich gesellschaftlichen Gefüge ist ihr Wesen nur im Glauben erfassbar („*Credo unam sanctam et apostolicam ecclesiam*“). Sie wird sichtbar in der Verkündigung der frohen Botschaft, in der Feier der Liturgie und der Sakramente, im prophetischen, priesterlichen und diakonalen Dienst. Sie bleibt in ihrer sakramentalen Struktur an die kenotische Weise der Heilsstrategie Gottes gebunden. Somit ist sie nicht absolut, sondern ganz und gar relativ, Werkzeug und lebendiges Zeichen ihres dienenden, sich selbst vergessenden Herrn, kommunikativ solidarisch mit allen Menschen. Als alle Völker, Rassen und Geschlechter umspannendes messianisches Volk ist sie sichtbares Sakrament der Einheit der Menschheit.<sup>7</sup> Mit Walter Kasper kann zusammenfassend formuliert werden: „Die Kirche ist also in einer spannungsvollen, aber unauflöslichen Einheit Institution und Ereignis, Struktur und Leben. Sie ist die geschichtliche und gesellschaftliche Konkretheit des Christentums“.<sup>8</sup>

Mit der die gesamte Theologie durchlaufenden Perspektive der *communio*<sup>9</sup> wird der Zusammenhang mit der ekklesialen Dimension deut-

<sup>5</sup> Ebd., 106 f.

<sup>6</sup> Vgl. W. KASPER, Art. Kirche, in: LThK<sup>3</sup>, Sp. 1465.

<sup>7</sup> Vgl. LUMEN GENTIUM 9.

<sup>8</sup> W. KASPER: ebd., Sp.1466.

<sup>9</sup> Vgl. den Tenor des Beitrags von G. GRESHAKE (s. Anm. 5), 90–115.

lich, die nicht nebensächlich, sondern zentral für den christlichen Glauben ist. Kirche stellt sakramental diese *communio* dar und realisiert sie schon jetzt. Christsein unabhängig von Kirche ist – theologisch gesehen – schlechterdings nicht möglich. Darum wird ein Religionsunterricht, der die christliche Botschaft und Weltanschauung als Angebot und Einladung unterbreiten will, auf das Thema Kirche nicht verzichten. Er wird sie als institutionelle, soziologische Größe, vor allem aber als jene Bewegung zu vermitteln suchen, die zeichenhaft, sakramental die göttliche *communio* anfanghaft realisiert und erfahrbar macht.

## II. Zur didaktischen Realisierung der ekklesialen Dimension im Religionsunterricht

Die folgenden Argumente, die Zugänge zum Thema Kirche für den Religionsunterricht aufzeigen, werden im Rahmen dieses kurzen Beitrags noch nicht konkret in die Sprache und die Erfahrungen heutiger junger Menschen übersetzt. Es muss der didaktischmethodischen Planung für eine konkrete Lerngruppe überlassen bleiben, die thematischen Anregungen erfahrungsgerecht, interessengerecht, entwicklungsgerecht, voraussetzungsgerecht und kommunikativ in den Unterricht einzubringen.

### 1. Das Ziel des Religionsunterrichts und das Thema Kirche

Mit guten Gründen lässt sich das Ziel der Erziehung und der Schule als ein Bemühen bestimmen, den jungen Menschen zu ihrer Menschwerdung zu verhelfen.<sup>10</sup> Dieser Aufgabe wissen sich in besonderer Weise die religiöse Erziehung und auch der schulische Religionsunterricht verpflichtet. Christen sind davon überzeugt, dass der Mensch seinen letzten Lebenssinn nicht allein in sich selbst, und in seiner Welt, sondern in Gott findet. Der Mensch wird im christlichen Verständnis durch seine Beziehung zu Gott als seinem Schöpfer und Erlöser definiert. Die oben angestellten theologischen Betrachtungen zeigten, dass zur Subjektwerdung des Menschen sein Bezug zur Kirche als *communio* gehört. Es ist aber gerade im Religionsunterricht wichtig, dass bei allem Sprechen von Kirche und Gemeinde, Amt und Sakrament, der Akzent richtig sitzt. Kirche ist nicht Selbstzweck; sie ist ständig daran zu messen, ob sie der kenotischen Heilsstrategie Gottes in Jesus Christus entspricht,

<sup>10</sup> Vgl. W. LENTZEN-DEIS, „Hilfe zur Menschwerdung“. Zur Rolle der Theologie im ethischen und pädagogischen Bereich, in: J. REITER / H.-G. ANGEL / H.-G. WIRTZ (Hg.), *Aus reichen Quellen leben* (FS Helmut Weber), Trier 1995, 263–274.

d.h. konkret auch, ob und wie sie dem Menschen hilft, Beziehungen zu Gott und den anderen Menschen aufzunehmen, in denen er so selbst wird, dass er wiederum zugleich andere fördert.

Das bedeutet für die Thematik des Religionsunterrichts ein Zweifaches: Es geht erstens darum, dem jungen Menschen zu helfen, sich als Person zu entfalten, seine Freiheit zu ergreifen, zu Selbststand und Selbstbestimmung zu gelangen und nicht auf etwas anderes hin instrumentalisiert zu werden, Zweck und nicht Mittel für oder Funktion von etwas anderem zu werden. Es bedeutet zweitens, ihm zu helfen, Glied der menschlichen Gemeinschaft zu werden. Auf vielfältige Weise ist er mit anderen Menschen verbunden und verknüpft. Er vermag nur mit ihnen zusammen sein Leben zu führen und sich selbst zu finden. In dieser Aufgabenstellung der Erziehung und Bildung tun sich jedoch Aporien auf. Der Versuch, sich der Gemeinschaft zu öffnen, steht vor der Frage, wie das geschehen kann, ohne dass der Einzelne dabei seine Freiheit verliert. Bejaht man die subjektive Freiheit dessen, der sich entziehen will, so verhindert sie volle Gemeinschaft. Umgekehrt kann zwischenmenschliche Gemeinschaft nicht unbedingt die Subjektwerdung des Einzelnen garantieren. Es ist eine phänomenologische Tatsache, dass die Zuwendung und Anerkennung, die der Mensch von Seiten des Anderen bedarf, im Endlichen unerfüllt bleibt.<sup>11</sup> „Dieser ‚Vorgriff‘ auf Unendlichkeit und grenzenlose Liebe, erfülltes Leben und glückende *communio*, die eine phänomenologische Betrachtung des Menschen nur wahrnehmen kann, findet im christlichen Glauben Begründung und Klärung, Eindeutigkeit und Sicherheit.“<sup>12</sup> Im biblischchristlichen Verständnis wird Gemeinschaft, in der die unendliche Sehnsucht des Menschen an ihr Ziel kommt, von Gott her geschenkt und vollendet. Subjektwerdung wie auch die Verwirklichung von Gemeinschaft im vollen Sinn, Personsein und *communio*, sind nicht aufgrund natürlicher Mitmenschlichkeit möglich, sondern weil Gott die Menschen in seinem Sohn zu Schwestern und Brüdern gemacht hat. Im Religionsunterricht könnte sich dieser Glaube „als einsichtige Antwort auf die Frage menschlicher Existenz und als faszinierende Einladung dar(stellen), sich von Gott *communio* schenken zu lassen und *communio* in der Gemeinschaft mit Gott und der Mitwelt zu leben.“<sup>13</sup>

## 2. „Lernen am Modell“ lebendiger Glaubensgemeinschaft

Zum Christsein braucht der junge Mensch den Kontakt mit anderen Christen, die ihr Christsein überzeugt und überzeugend realisieren. Hier

<sup>11</sup> Vgl. GRESHAKE (s.Anm.5), 115–121.

<sup>12</sup> Ebd., 120.

<sup>13</sup> Ebd., 121.



gilt das Prinzip des „Lernens am Modell“<sup>14</sup>. Soziologische Untersuchungen in verschiedenen Ländern haben gezeigt, dass die Familie trotz aller mächtigen außerfamiliären Einflüsse entscheidend für den Zugang zu christlichen Glaubensüberzeugungen und zur Teilnahme am kirchlichem Leben der meisten jungen Menschen bleibt.<sup>15</sup> Mit zunehmendem Alter werden auch andere Modellpersonen, etwa die Religionslehrerin / der Religionslehrer, wichtig. „Lernen am Modell“ meint aber nicht eine „Totalidentifizierung“ mit einem „Vorbild“ im Sinne einer idealistischen Vorbildpädagogik. Es ist zu bedenken, dass Jugendliche selbst auswählen, welchen Modellpersonen sie aufgrund welcher Kompetenz folgen. Die Bedeutung einer lebendigen Glaubensgemeinschaft liegt darin, den jungen Leuten eine Auswahlmöglichkeit anzubieten; damit sie authentische Modelle „nach ihren aktuellen Bedürfnissen und Motiven, ihren Entwicklungsaufgaben und ihren kognitiven Fähigkeiten“ finden können.<sup>16</sup>

Schüler/innen erwarten und brauchen Antworten auf ihre Fragen und Probleme; aber sie brauchen nicht Systemantworten, sondern personale Antworten. Sie sollen authentisch erfahren können, was „die Kirche“ lehrt; aber sie müssen zugleich persönliche Gläubigkeit und die Bedeutung von Kirche für konkrete Menschen erfahren können. Das Bedürfnis nach Kontakten mit überzeugenden, gläubigen Menschen ist weit verbreitet. Falls sich heute junge Menschen überhaupt für Kirche interessieren, suchen sie durchweg vor allem solche Kontakte.

### 3. Institution im Dienst der communio-Bewegung Jesu Christi

Die Allergie vieler junger Menschen gegen die Kirche als „Institution“ ist sattem bekannt. Damit ist die Ablehnung einer sozialen Organisation „mit bestimmten Zwecken, Gestaltungen, Handlungsweisen und Lehren“<sup>17</sup> und ihrer „Leitung“ (Papst, Bischöfe) gemeint. Hier ist das Argument Heinrich Bölls noch immer aktuell, der es mit folgenden Worten der Nachdenklichkeit und Vorstellungskraft empfahl, sich eine Welt vorzustellen, auf der es Jesus Christus nicht gegeben hätte: „Selbst die allerschlechteste christliche Welt würde ich der besten heidnischen vorziehen, weil es in einer christlichen Welt Raum gibt für die, denen keine heidnische Welt je Raum gab: für Krüppel und Kranke, Alte und

<sup>14</sup> Vgl. B. GROM, Religionspädagogische Psychologie, Düsseldorf 2000, 90 f.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 86.

<sup>16</sup> Ebd. 90.

<sup>17</sup> F. SCHWEITZER: Die Suche nach eigenem Glauben, Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh 1996.

Schwache, und mehr noch als Raum gab: Liebe für die, die der heidnischen Welt nutzlos erschienen und erscheinen.“<sup>18</sup> Obgleich Böll mit seinem Plädoyer weniger die Kirchen als das Christentum rechtfertigen wollte, so kann argumentiert werden: Wenn unter Christentum jene Bewegung zu verstehen ist, die Jesus Christus ausgelöst hat und durch seinen Geist immer wieder neu auslösen will, so muss die Frage gestellt werden: Kann das Christentum auf eine konkrete Kirche verzichten?

Wie oben skizziert, ist allerdings – theologisch gesehen – das Wesen von Kirche als bloße soziologische Größe nicht vollständig dargestellt. Es ist auf das Spannungsfeld zwischen Institution und Bewegung einzugehen. Beide Elemente, Institution und Bewegung, gehören zur Kirche, können aber verschieden akzentuiert werden.

Wo der Aspekt der Institution betont wird, werden das Amt und die bestehende Ordnung hervorgehoben. Anerkennung der Amtsträger, Gehorsam und Unterordnung werden in diesem Kontext zu hohen Werten. Dem steht entgegen, dass Jugendliche souverän entscheiden wollen, ob, wie und welcher Kirche sie angehören. Wo der Aspekt der Bewegung herausgestellt wird, steht stärker die konkrete Gemeinschaft von Gläubigen im Blickfeld; Werte wie Lebendigkeit, Initiative, Unternehmungsgeist und Engagement werden betont, für die das Jugendalter besonders geöffnet ist.

In diesem Zusammenhang ist es bedeutsam zu betonen, dass die institutionellen Momente der Kirche im Dienst der *Communio*-Bewegung Gottes stehen. Der Sinn der Institution liegt somit darin, die lebendige Bewegung der Gemeinschaft im Geiste Jesu Christi zu fördern. Dementsprechend wird der Schwerpunkt auf den „Ich-Du-“ und „Wir-Beziehungen“ im Angesicht des ewigen Du liegen müssen; denn diese sind die entscheidenden Orte der Begegnung mit Gott. Religionspädagogisch ist eine Akzentverlagerung von der Großorganisation auf kleinere Gemeinschaften angezeigt,<sup>19</sup> ohne deren Bezug zur weltkirchlichen Gesamtheit zu vernachlässigen. Aber auch bezüglich der kirchlichen Großorganisation muss der inhaltliche Schwerpunkt, wenn überhaupt Kirche von der jungen Generation anerkannt werden soll, auf dem Moment der Bewegung liegen, einer Bewegung, die sich für die Förderung der Menschen engagiert.

<sup>18</sup> Zitiert nach H.-D. SCHOREGE, Sind die Kirchen noch zu retten? Freiburg 1988, 81 f.

<sup>19</sup> Das hat schon der Beschluss der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: „Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit“ (1975) herausgehoben, der vor der „Gefahr einer Verdinglichung“ warnt und betont, der Dienst der Kirche an der Jugend habe eher im „personalen Angebot“ als im „Sachangebot“ (Heime, Programme, Veranstaltungen) zu bestehen.

4. Kirche als eine bestätigende und bergende Gemeinschaft, die angesichts der Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen dem Einzelnen Orientierung gibt<sup>20</sup>

Mit zunehmendem Alter wünschen Jugendliche Unabhängigkeit von der Familie. Sie suchen „über die sozialemotionalen Wünsche und Beziehungen des Kindesalters und der Familie hinaus“ nach neuen Kontakten, anderen Lebensstilen, nach eigenen Lebensweisen und Werteinstellungen. Entgegenstehende Hindernisse können jedoch Kontaktschwierigkeiten, Beziehungsstörungen und Vereinsamung zur Folge haben.<sup>21</sup> Vor diesem Hintergrund gewinnen Formen der Vergemeinschaftung an Bedeutung, Gruppen Gleichaltriger, aber auch von Mitgliedern verschiedener Generationen, in denen den Jugendlichen partnerschaftlich Raum zur Eigenständigkeit gegeben wird. Wenn der Religionsunterricht auf solche kirchlichen Gruppen und Gemeinschaften verweisen kann, können Jugendliche davon angesprochen werden.

X Christwerden geht nur zusammen mit anderen, die einem helfen zum Glauben und die einander beistehen, immer wieder den nächsten Schritt zu tun. Eine privatisierte Gläubigkeit, die keinen Bezug mehr zur Gemeinschaft von Glaubenden hat, steht auf viel zu schwachen Füßen, als dass sie Aussicht hätte, sich lange zu halten. In sozialpsychologischer und wissenssoziologischer Sicht bedarf es der „Plausibilitätsstrukturen“, d.h. fester Werte und Normen, die in einer Gesellschaft selbstverständlich gelten.<sup>22</sup> Junge Menschen finden zu dauerhaften, tragenden Werteinstellungen erst dann, wenn sie sich in Übereinstimmung mit den Auffassungen signifikanter Anderer, einzelner Bezugsgruppen und einer großen Gemeinschaft sehen, die diese Einstellungen weitgehend unreflektiert vertreten, praktizieren und damit plausibel erscheinen lassen.

Kirche als bestätigende und bergende Gemeinschaft – dazu gehört allerdings auch ein Aspekt, der bei Jugendlichen weithin mit besonders negativen Assoziationen verbunden ist, der aber trotzdem nicht verschwiegen werden darf: der Aspekt der Tradition. Damit nicht von vorneherein das Verständnis blockiert wird, ist es wichtig, Folgendes festzuhalten: Tradition muss nicht etwas Erstarrtes, Veraltetes, Retardierendes sein. Dem Wortsinn nach ist ein lebendiger Prozess gemeint: Ver-

<sup>20</sup> Vgl. zum Folgenden W. LENTZEN-DEIS, Kirchlicher Religionsunterricht angesichts der Individualisierung und Pluralisierung des Religiösen, in: Theologische Fakultät Trier (Hg.), Christlicher Glaube und säkulares Denken, (TThSt 65), Trier 2000, 295–320.

<sup>21</sup> Vgl. GROM (s. Anm. 15), 276 f.

<sup>22</sup> Vgl. P. L. BERGER / T. LUCKMANN: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1969, 165.

mittlung von Erfahrung von einer Generation zur anderen: tradere, transdare, traditio. Eine Mentalitätssperre besteht darin, dass junge Menschen die Erfahrungen der älteren Generation gerade nicht übernehmen, sondern eigene Erfahrungen machen wollen. Diese Mentalitätssperre wird dadurch verstärkt, dass die nachwachsenden Generationen von einem ausgeprägten technologischen Fortschrittsdenken geprägt werden. Es fällt ihnen schwer, den Prozess der Weitergabe von Vergangenem als etwas Lebendiges und zugleich als etwas Zukunftsgerichtetes zu erkennen. Für den technischen und naturwissenschaftlichen Bereich gilt, dass Neues durchweg besser ist als das Alte.<sup>23</sup> Solche Erfahrungen können eine tiefe Skepsis gegenüber Tradition im allgemeinen entstehen lassen. Es bedarf der Unterscheidung zwischen Bereichen, in denen das Neue das Alte tatsächlich wertlos macht und anderen geistigen, humanen und religiösen Bereichen, bei denen das Überkommene größeres Gewicht hat, so lange dadurch Entwicklungen nicht verbaut werden.

Für Religion, vor allem für eine Offenbarungsreligion hat das Moment der Tradition eine besondere Bedeutung. Für das Christentum gilt dies insbesondere deshalb, weil es sich um eine betont geschichtsorientierte Religion handelt, die nicht auf spekulativen Ideen, sondern auf Fakten beruht. Die Herausführung des Volkes Israel aus Ägypten und das Leben und Sterben des Jesus von Nazareth sind die beiden grundlegenden Fakten, der Ursprung, an dem sich biblischer Glaube immer wieder von Neuem orientieren muss. Seine Tradition ist als Prozess zu verstehen, als lebendige Weitergabe der Ur-Kunde, des Ursprungs von einer Generation zur anderen. Kirche lebt von einer lebendigen Weitergabe mit der Aufforderung an jede Generation, das Überkommene neu zu entdecken, die Ur-Kunde neu zu verstehen.

Tradition muss immer wieder von innen belebt und erneuert werden; sonst stirbt sie ab zu gesetzlichautoritärem Traditionalismus. Zur lebendigen Weitergabe gehört ein hohes Maß an kritischer Freiheit. Darum braucht schon das Kind in dem Maße, wie es selbstständig wird, die Einsicht in die historische Bedingtheit der Verhaltensweisen der Christen und der Kirche. Es braucht die Fähigkeit zur kritischen Unterscheidung zwischen Ursprünglichem, gesund Gewachsenem und Wucherndem. Nur so kann das Tradierte in eigenständiger Verarbeitung übernommen und selbstständig weitergeführt werden.

Wenn Religionsunterricht die ekklesiale Dimension ernst nimmt, macht er es sich zur Aufgabe, solche Voraussetzungen zu vermitteln.

---

<sup>23</sup> Ein neuer, technisch weiter entwickelter Computer macht nach wenigen Jahren das ältere Produkt wertlos.



## 5. Die Sakramente als besonderer Ausdruck der communio-Bewegung der Kirche

Kirche als Gemeinschaft, die an den Einzelnen interessiert ist, kommt im Religionsunterricht beim Thema „Sakramente“ zur Sprache. Die Sakramente, deren Symbolik freilich für junge Menschen heute im Unterricht neu zu inszenieren ist<sup>24</sup>, sind Zeichen für die Zusage und Zuwendung Gottes, wie Jesus Christus die Zusage und Zuwendung Gottes in Person ist. Deshalb sind alle Sakramente in Jesus Christus und in seiner Zuwendung zu den bedürftigen Menschen begründet. Sakramente sind zugleich aber auch Zeichen für die Zuwendung der Gemeinschaft zu den Einzelnen und Ausdruck dafür, dass die Gemeinschaft der Glaubenden an jedem Einzelnen interessiert ist. An allen wichtigen Stationen des Lebens wird deutlich, dass sie am Leben jedes einzelnen Menschen Anteil nimmt. So nimmt die Gemeinschaft etwa in der heute noch weithin vorherrschenden Sakramentenpraxis durch das Sakrament der Taufe Anteil am neugeborenen, gerade anfangenden Menschenkind, durch das Sakrament der Firmung am Heranwachsenden und seiner ersehnten Selbständigkeit, im Sakrament der Ehe an seinem Ehe- und Familienglück, im Sakrament der Weihe an seinem beruflichen Einsatz in der Kirche; im Sakrament der Versöhnung an seinem Versagen, durch das Sakrament der Krankensalbung in Krankheit und Sterben und in allen möglichen Lebenslagen am intensivsten in der gemeinsamen Feier der Eucharistie.

Die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft könnte wegen dieser bestätigenden und bergenden Wirkung gegenüber jedem einzelnen Menschen gerade heute eine besondere Bedeutung gewinnen, die vielleicht auch im Religionsunterricht deutlich gemacht werden kann. Die gegenwärtige geschichtliche Epoche ist in einem besonderen Maße dadurch gekennzeichnet, dass die selbstverständliche soziale Stützung des Individuums durch geprägte Lebensformen entfällt. In unserer Gesellschaft ist besonders der einzelne junge Mensch oft sich selbst überlassen; er hat zwar scheinbar alle Freiheiten, aber er hat wenige überzeugende Modelle des Lebens. Er kommt sich oft verzweifelt allein gelassen vor, oft auch überfordert. In einer solchen Situation gewinnen innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen freie Initiativen zur Förderung des Menschen besondere Bedeutung. Zu diesen freien Initiativen sind die Kirchen zu rechnen. Dies deutlich zu machen, erscheint eine besonders wichtige Aufgabe des Religionsunterrichts.

---

<sup>24</sup> Vgl. W. LENTZEN-DEIS: Symbole im Religionsunterricht, in: F. WEIDMANN (Hg.): Didaktik des Religionsunterrichts, Donauwörth <sup>3</sup>1997, 196–200.

## 6. Erziehung zu Toleranz und Offenheit über die Grenzen der Konfession und des Christentums hinaus

Heutige Schüler/innen haben kein Verständnis für die Trennung der Kirchen und kaum noch Erfahrungen damit. Sie empfinden sich – sofern sie noch religiös interessiert sind – nicht so sehr als Angehörige einer bestimmten Konfession, sondern als Mitglieder einer Gemeinschaft von Christen, die quer durch die Konfessionen hindurch geht. Dies ist nicht nur ein Ergebnis von Gleichgültigkeit, sondern auch ein Ergebnis der Rangordnung der Werte. Einsatz für den Menschen ist vielen wichtiger als die Grenzziehungen innerhalb der Kirchen. Es konvergieren mehrere Strömungen. Der Abkehr von nationaler Tradition und der Zuwendung zu einem globalpolitischen Ethos entspricht die Abkehr von einem Christentum, das sich vornehmlich von konfessionellen Traditionen her versteht. Hinzu kommt, dass der Teil der Jugend, der sich vom christlichen Glauben noch Impulse für das Werden einer neuen Gesellschaft erwartet, die Erfahrung lebendiger Kommunikation einer intellektuell-theologischen Erkenntnis vorzieht.

Für den Religionsunterricht ist es wichtig, in dieser Situation die ökumenische Offenheit der Kirche zu betonen. Nirgendwo wachsen Kinder heute in einer geschlossenen konfessionellen Gesellschaft auf. Von Anfang an haben es die jungen Menschen mit einer Pluralität von sehr unterschiedlichen Wertvorstellungen, Weltanschauungen und religiösen Einstellungen zu tun. Auf der anderen Seite wäre es aber theologisch und religionspädagogisch nicht zu verantworten, die Öffnung auf Pluralität hin dem Zufall zu überlassen. Es geht inmitten der Pluralität um eine Orientierung, die diese Pluralität nicht leugnet, aber den Menschen befähigt, ein eigenständiger Partner in einer Pluralen Gesellschaft zu sein; ein Mensch mit einer klaren kirchlichen Position, aber mit einer großen Offenheit für andere Positionen.

## 7. In der Armseligkeit der Kirche die Herrlichkeit wahrnehmen

Kirchliche Gemeinschaft stellt immer auch eine Belastung dar. Dies braucht und darf nicht übersehen und verschwiegen werden. Die Gemeinschaft der Christen ist von Anfang an – wie das Neue Testament bezeugt – von vielen Mängeln, Enge, Ängstlichkeit und Versagen durchsetzt. Christus und die konkrete Kirche stehen in Spannung zu einander. Wenn Christus auch jung und mitreißend wirkt, so erscheint Kirche auf Jugendliche oft alt, wenig einladend, abstoßend. Nur wo Kirche – auch im Religionsunterricht – den Mut aufbringt, die unbequemen Hypothesen der Kirchengeschichte anzuerkennen, können

Menschen die Verkörperung der Bewegung des Jesus von Nazareth in der Kirche ohne Vorbehalt nachvollziehen. Kritik an manchen Formen und Entwicklungen von Kirche lässt ihr eigentliches Wesen um so klarer hervortreten. Hier liegt ein wichtiger Zugang zur Kirche für suchende, skeptische junge Menschen.

Entscheidend ist es, zu einer Sensibilität für die Wahrheit und Herrlichkeit inmitten der Armseligkeit der Kirche zu verhelfen. Aufgabe des Religionsunterrichts ist es unter dieser Rücksicht, eine Ästhetik des Glaubens zu fördern. Ästhetik meint im ursprünglichen Wortsinn Wahrnehmungsfähigkeit im Unterschied zu Stumpfheit und Banalität. Neben der Wahrnehmungsfähigkeit des Schönen im Allgemeinen gibt es die Fähigkeit, inmitten des Hässlichen das trotzdem vorhandene Schöne wahrzunehmen. Diese Fähigkeit ist für den Christen anzustreben. Ein Beispiel für solche Wahrnehmungsfähigkeit ist der erste Korintherbrief. Hier wird eine Gemeinde angeschrieben, die mit großen Schwierigkeiten belastet ist, eine hässliche Gemeinde. Es gibt Parteiungen, moralische Missstände, sogar juristische Streitigkeiten unter Christen, Missstände bei der Eucharistiefeier usw. Von dieser selben Gemeinde aber sagt Paulus: „Ich danke Gott jederzeit eurentwegen für die Gnade Gottes, die euch in Christus Jesus geschenkt wurde, dass ihr in allem reich geworden seid ... Denn das Zeugnis über Christus wurde bei euch gefestigt, so dass euch keine Gnadengabe fehlt ... Er wird euch auch festigen bis ans Ende, so dass ihr schuldlos dasteht am Tag Jesu, unseres Herrn“ (1 Kor 1, 4-9). Das ist mehr als eine *captatio benevolentiae*; das ist Erkennen der Herrlichkeit in der Armseligkeit dieser Gemeinde.<sup>25</sup> Der kirchliche Religionsunterricht weiß um die Armseligkeit seiner Kirche; er wird ihr Versagen auf vielen Gebieten nicht verschweigen, weil zu ihrem Glaubensbekenntnis gehört, dass sie ihre eigene Ohnmacht bekennt, damit Gottes Kraft nicht verstellt und die Herrlichkeit seiner göttlichen *communio* sichtbar wird.

---

<sup>25</sup> Vgl. W. SCHRAGE. Der erste Korintherbrief (EKK VII,1) Zürich; Braunschweig, Neukirchen/Vluyn 1991, 108–126.

# Kirche im Kontext des Systems Schule

## Zum Ansatz einer Schulpastoral

### I. Religionsunterricht – Kirchliche Präsenz in der Schule?

Öffentliche Schulen in Deutschland gelten als „Schulen für alle“. Als solche überführen sie sowohl den Anspruch auf (schulische) Bildung<sup>1</sup>, als auch die Pflicht zur (schulischen) Bildung in organisierte Programme, die in den einzelnen Schulformen mit ihren Schulfächern und den zugehörigen Lehrplänen ihre konkrete Ausgestaltung finden. Mit der verwirklichten Schulpflicht wird in der bundesdeutschen Gesellschaft jeder Staatsbürger und jede Staatsbürgerin in der späten Kindheit und frühen Jugendzeit zum Schüler oder zur Schülerin. Jede einzelne Schulform stellt sich gesehen ein Teilprogramm der zu erwerbenden (allgemeinen) Bildung dar. Zu dieser schulisch vermittelten Bildung gehört auch eine religiöse Bildung, die in Deutschland staatlich garantiert, aber konfessionell orientiert ist und in ihrer Programmatik in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften ausgestaltet wird.<sup>2</sup> Aufgrund der Tatsache, dass in der Regel alle Bürger/innen diese allgemeine schulische Bildung durchlaufen, kommt jeder und jede auch im Kontext der Schule mit der kirchlich orientierten religiösen Bildung in Kontakt, sei es, dass sie an ihr teilnehmen, sei es, dass sie sie abwählen. Verwirklicht wird die religiöse Bildung als ein (lehrplanorientierter) Religionsunterricht, der als einziges „ordentliches“ Lehrfach verfassungsmäßigen Schutz genießt<sup>3</sup>.

Die angestellten wie die beamteten Religionslehrer/innen sind entsprechend ihrer fachlichen Ausbildung in Verbindung mit einer kirchlichen Beauftragung („*missio canonica*“) legitimiert, Religion nach den Grundsätzen der jeweiligen Kirchen zu unterrichten.<sup>4</sup> Der rechtlich

<sup>1</sup> Vgl. die These von Hartmut von HENTIG, *Bildung*, München, Wien 1996, 47: „Die Schule hat aus Bildung Schulbildung gemacht.“

<sup>2</sup> Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*, Bonn 1996, 15–21; 67–72.

<sup>3</sup> Vgl. ebd.

<sup>4</sup> Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Kommission für Erziehung und Schule, Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers*, Bonn 1983.



gesicherte und kirchlich beauftragte und beaufsichtigte Religionsunterricht in Verbindung mit Schulgottesdiensten, religiöskirchlich orientierten Festen und Besinnungs- oder Projekttagen (zum Teil außerhalb curricularer Orientierungen) verankert somit Kirche im Kontext des Systems Schule. Schule und Kirche sind also durch den Religionsunterricht strukturell gekoppelt:

a) Sozial, insofern in der Regel die Religionslehrer/innen zugleich auch andere Fächer unterrichten und Kollegen und Kolleginnen sind. Als solche sind sie eingewoben in das Beziehungs- und Rollengefüge der Schule. Durch die „Missio“ sind sie aber darüberhinaus öffentliche Bekenntnisträger<sup>5</sup>: Dass sie Religionsunterricht erteilen, sagt zumindest der äußeren Form nach zugleich, dass sie aktive und bekennende Christen sind, die durch ihren Unterricht und ihr persönliches Zeugnis im Kontext ihrer beruflichen Rolle am kirchlichen Bildungsauftrag teilhaben.<sup>6</sup> Ergänzt werden diese Lehrer/innen durch kircheneigenes Personal. Das sind ausgebildete Theologen, die als Priester, Pastoralreferent/in oder Gemeindereferent/in entweder im Gestellungsvertrag oder im Gestellungsverhältnis Religion unterrichten (und nicht selten zur Schulseelsorge beauftragt sind). Sie unterrichten „katholische Religion“, wie parallel dazu die evangelischen Religionslehrer/innen und das kircheneigene Personal der evangelischen Kirche „evangelische Religion“ unterrichten. Das hat auch Folgen für die Schüler/innen. Denn der konfessionell gebundene Unterricht markiert in der Öffentlichkeit der Schule wiederum der äußeren Form nach, dass Schüler/innen in der Regel als katholische oder evangelische im Kontext der Schule differenziert werden, sozial durch die Teilnahme am konfessionellen Religionsunterricht an ihre Kirchen gebunden erscheinen, unabhängig davon, ob sie sich auch einstellungsmäßig zu ihnen bekennen.

b) Sachlich, insofern der RU thematisch an die kirchliche Lehre gebunden ist und neben allen religionskundlichen und ethischen Aspekten das Evangelium, die kirchliche Tradition und Glaubenswissen vermitteln und Glaubenserfahrungen ermöglichen will.<sup>7</sup> Verbunden ist diese Dimension mit didaktischen Programmen, die Glauben, Alltag der

---

<sup>5</sup> Vgl. Bernhard JENDORFF, Religionslehrerin/Religionslehrer, in: Fritz WEIDMANN (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Neuausgabe, Donauwörth 1997, 129–146, 130, der den Religionslehrer juristisch gesehen als „persona mixta“ bezeichnet.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 5–11.

<sup>7</sup> Vgl. Bernd LAMBERT, Religionsunterricht was er will, was er kann, in: Leben lernen, hg. von der Hauptabteilung Schule des Bischöflichen Generalvikariates Trier, Trier 1991, 1422.

Schüler und Schülerinnen sowie christlichreligiöses Lebenswissen etwa unter dem Stichwort der Korrelation aufeinander beziehen wollen.<sup>8</sup> Weiterhin existiert in der Regel wie in allen anderen Fächern auch eine Fachkonferenz katholische bzw. evangelische Religion, die Fragen der Didaktik und Methodik sowie der Themenverteilung im Schuljahr behandelt. Aufgrund der konfessionellen Ausrichtung gesellt sich sachlichthematisch die Ökumene hinzu, die Platz findet in den Lehrplänen sowie in ökumenisch ausgerichteten religiösen Feiern, etwa als Schulabschlussgottesdienst.

c) Zeitlich, insofern das Stundentableau für jeden Schuljahrgang die Anzahl der zu erteilenden Religionsstunden festlegt. Zudem wird gemeinsame Zeit zur Verfügung gestellt, um Wendezeiten im Rhythmus des Schullebens durch christlichreligiöse Feiern und Gottesdienste zu begleiten, wie etwa die Einschulungsfeier, der Entlassgottesdienst u. a.

## II. Schuleseelsorge als kirchliches Krisenmanagement im Kontext der Schule?

Im letzten Drittel des vergangenen Jahrhunderts trat neben den Religionsunterricht ein explizit als Schulpastoral bzw. Schuleseelsorge gekennzeichnetes Programm kirchlichen Handelns.<sup>9</sup> Dieses Handlungsfeld schließt nicht unmittelbar an die strukturellen Kopplungen an, die die Kirche und die Schule durch den Religionsunterricht verbinden: Es besitzt weder den Grad der rechtlichen Absicherung noch die Lehrplanorientierung des Religionsunterrichts. Es existiert kein verbindliches Schuleseelsorge-Curriculum. Schuleseelsorge ist nicht wie Religionsunterricht organisiert. Die staatlich angestellten bzw. beamteten Religionslehrer/innen können nicht zur Schuleseelsorge verpflichtet werden.

Vielmehr erscheint Schuleseelsorge als ein freiwilliger, schulbezogener Dienst der Kirche(n) an der Schule bzw. für die in der Schule tätigen und von der Schule betroffenen Menschen<sup>10</sup>. Das Entstehen von expli-

<sup>8</sup> Vgl. z. B. Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5. bis 10. Schuljahr, hg. von der Zentralstelle Bildung der Deutschen Bischofskonferenz, 2. Auflage 1985, Teil B: Religionspädagogische Erläuterung des Grundlagenplans 239–261, bes. 241/245.

<sup>9</sup> Vgl. Gundo LAMES, Schuleseelsorge als soziales System, Stuttgart, Berlin, Köln 2000, 92–94.

<sup>10</sup> Vgl. zu diesem Ansatz auf katholischer Seite Jan Heiner SCHNEIDER, Schule – Kirche – Seelsorge. Schulbezogene Arbeit der Kirchen im Übergang, Düsseldorf 1976; auf evangelischer Seite Karl DIENST, Schulbezogene Arbeit der Kirchen, in: EvErz 40 (1988), 363–371; DERS., Glauben – religiöse Erfahrung – Erziehung, Gütersloh 1979.

ziter Schulseelsorge<sup>11</sup> als einer neuen Form kirchlichen Handelns im Kontext des Systems Schule ist zugleich verbunden mit der (praktisch-theologischen) Bearbeitung von gesellschaftlichen Veränderungen, die unmittelbar Auswirkungen haben auf

- die Schule mit ihren Chancen und Problemen, zu erziehen und zu unterrichten<sup>12</sup>,
- die Kirche mit ihren Chancen und Problemen der Weitergabe des Glaubens im religionsunterrichtlichen und gemeindekatechetischen Kontext<sup>13</sup> und
- das Zusammenspiel von Kirche und Schule im Blick auf Ziele wie Identitätsentwicklung junger Menschen, Teilnehmenkönnen am sozialen, politischen und ökonomischen Leben aufgrund allgemeiner Bildung mit einer entsprechenden Werteorientierung sowie Gestaltung einer menschenwürdigen und solidaritätsförderlichen Gesellschaft<sup>14</sup>.

Eine erste Kirche und Schule betreffende gesellschaftliche Veränderung läßt sich als Entkirchlichung bzw. „Säkularisierung der deutschen Schule“ beschreiben.<sup>15</sup> Gemeint ist damit zunächst einmal die Herauslösung der Schule aus dem Kontext der Kirche. Schule ist keine kirchliche Veranstaltung mehr, sondern eine Unternehmung des Staates, in der der Kirche (nur noch?) der Religionsunterricht geblieben ist.<sup>16</sup> Statt „Mutter“ und „Hüterin“ der Schule zu sein, wird Kirche zu einer mehr oder weniger geduldeten Mitgestalterin der öffentlichen Schule.<sup>17</sup> Schule und Bildungswesen insgesamt haben sich aus der Kontrolle der Kirche gelöst.

---

<sup>11</sup> Vgl. zum geschichtlichen Entstehungsprozess von Schulseelsorge LAMES (s. Anm. 10), 24–97.

<sup>12</sup> Vgl. Hermann GIESECKE, Wozu ist die Schule da? Die neue Rolle von Eltern und Lehrern, Stuttgart 1996; Marianne GRONEMEYER, Lernen mit beschränkter Haftung. Über das Scheitern der Schule, Berlin 1997.

<sup>13</sup> Vgl. Erich FEIFEL, Religiöse Erziehung im Umbruch, München 1995.

<sup>14</sup> Vgl. Gottfried ADAM / Friedrich SCHWEITZER (Hg.), Ethisch erziehen in der Schule, Göttingen 1996; Albert BIESINGER / Joachim HÄNLE (Hg.), Gott mehr als Ethik. Der Streit um LER und Religionsunterricht, Freiburg, Basel, Wien 1997; Fritz BOHNSACK / Karl Ernst NIPKOW, Verfehlt die Schule die Jugendlichen und die allgemeine Bildung?, Münster 1991.

<sup>15</sup> Karl ERLINGHAGEN, Die Säkularisierung der deutschen Schule, Hannover 1972.

<sup>16</sup> ERLINGHAGEN ebd., 9 drückt das dramatisch aus: „Das Bildungswesen ist den Kirchen aus den Händen gegliitten. Diese Tatsache ist unleugbar. Die Kirchen haben sich in der Verteidigung ihrer Rechte und in der Wahrnehmung ihrer Pflichten dagegen lange Zeit gewehrt. Ohne Erfolg!“.

<sup>17</sup> Vgl. LAMES (s. Anm. 10), 32–63.

Diese Tendenz der Entkirchlichung der Schule ist Teil einer zweiten umgreifenderen gesellschaftlichen Veränderung. Es geht um den die modernen Gesellschaften kennzeichnenden Differenzierungs-, Pluralisierungs- und Individualisierungsprozess<sup>18</sup>, der die Kirchen in ihrer volksskirchlichen, die Lebenslagen und -entscheidungen ihrer Mitglieder prägenden Dominanz tief erschüttert. Die Säkularisierung der Schule begünstigte zugleich die Auflösung kirchlich einheitlicher Milieus.<sup>19</sup> Die Bindungen an Glaube und Kirche lassen sich immer weniger zentral steuern. Die Menschen bestimmen ihren Grad der Bindung auf ihr je eigene Weise und tragen damit zugleich zu einer Zunahme von pluralen Glaubens- und Lebensmöglichkeiten bei.<sup>20</sup> Die (volksskirchlich geglaubte) Gewissheit, dass sich die Getauften und Gefirmten auf ein grundlegendes und die Einheit der Kirche repräsentierendes Glaubenswissen beziehen, festgelegt haben oder festgelegt werden könnten, ist verloren gegangen. An ihre Stelle tritt vielfach der die Gemeinschaft der Glaubenden und die Einheit des Glaubens bedrohende Individualisierungstrend, sich (s)eine eigene Religion zu wählen<sup>21</sup>, eigene, nicht unbedingt mit den Normen und Glaubensvorstellungen der Kirche übereinstimmende religiöse Präferenzen auszubilden und „privat“ zu leben oder im Alltag schlicht religiös gleichgültig zu handeln.<sup>22</sup> Dem kirchlichen Handeln in der Schule, vornehmlich als Religionsunterricht, geht damit zuerst die Sicherheit einer noch einheitlichen religiösen Sozialisa-

<sup>18</sup> Vgl. zum Zusammenhang dieser Veränderungstrends aus soziologischsystemtheoretischer Perspektive, Alois HAHN / Herbert WILLEMS (Hg.), *Identität und Moderne*, Frankfurt/M 1999; Niklas LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Teilbände, Frankfurt/M 1997.

<sup>19</sup> Vgl. Joachim KUROPKA, *Das katholische Schulwesen im Wiederaufbau 1945–1960*, in: *Handbuch Katholische Schule*, Bd. 3: *Zur Geschichte des katholischen Schulwesens*, Köln 1992, 258–303, 299.

<sup>20</sup> Michael N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt 1998, 138–178 sieht hier Kirche und Kirchlichkeit unter externem sowie internem Relativierungsdruck, insofern neben, außerhalb und schließlich im Binnenbereich der Kirche die Formen und Inhalte religiöser Bindung sich weiter ausdifferenzieren und pluraler werden.

<sup>21</sup> Vgl. die Schweizer Studie: *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, hg. von Alfred DUBACH / Roland J. CAMPICHE, Zürich, Basel 1993.

<sup>22</sup> Vgl. Peer L. BERGER, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Gütersloh 1999, mit besonderer Akzentuierung der Aspekte Säkularisierung und Pluralismus, 31–52, Deinstitutionalisierung und der Frage nach der Kircheng Zugehörigkeit, 173–194; vgl. auch EBERTZ (s. Anm. 22), 132 ff.



tion verloren und dann der für den Religionsunterricht in seinem Erfahrungsbezug unaufgebbare Raum gelebter kirchlichchristlicher Religiosität im Kontext der gemeindlichen Öffentlichkeit, der den Glauben als Selbstverständlichkeit plausibilisieren konnte. Damit ist auch die Krise des Religionsunterrichts verbunden<sup>23</sup>. Denn er scheint die an ihn gerichtete klassische Erwartung nicht mehr so ohne weiteres erfüllen zu können, seine Teilnehmer und Teilnehmerinnen nicht nur religionskundig zu machen, sondern sie auch in aller Freiheit und bei aller Pluralität erfahrungsbezogen mit der biblischkirchlichen Tradition bekanntzumachen, Perspektivenübernahmen einzuüben, sie sinnstiftend und ihre Identitätsbildung begleitend in das christliche Lebenswissen einzuführen<sup>24</sup>, zumindest aber sie mit einem konfessionell durchleuchteten Standort vertraut zu machen, um sich selbst sowie die Welt befragen zu können.<sup>25</sup>

Ein dritte, mit der sich ständig in die Zukunft hinein modernisierenden Gesellschaft verbundene Veränderung betrifft die Schule und ihr Bildungsprogramm selbst. Sie ist enormen gesellschaftlichen Herausforderungen ausgesetzt, durch die sie (schon früh z. B. im Kontext von Industrialisierung) existentiell mit der internationalen Überlebens- und Konkurrenzfähigkeit der eigenen Nation und Europas und einer auf die Achtung der Menschenrechte sowie -würde verpflichteten Gesellschaft in Verbindung gebracht wird.<sup>26</sup> Diese Thematik erhält zusätzlichen Zündstoff dadurch, dass dem deutschen Bildungswesen im Augenblick aufgrund international vergleichender Untersuchungen keine guten Noten ausgestellt werden.<sup>27</sup> Zudem ist die Schule (genauso wie die Kirche) herausgefordert, auf die Veränderungen zu reagieren, die sich in

<sup>23</sup> Vgl. FEIFEL (s. Anm. 14), 28–42; Wolfgang SCHNEIDER, Religionsunterricht: Staatlicher Bildungsauftrag oder Privileg der Kirchen?, in: Reinhard GÖLLNER/Bernd TROCHOLEPCZY (Hg.), Religion in der Schule, Freiburg i.Br. 1995, 74–98.

<sup>24</sup> Vgl. Die deutschen Bischöfe (s. Anm. 3), 61–66.

<sup>25</sup> Vgl. Wolfgang LENTZEN-DEIS, Konfessionalität und ökumenische Offenheit des Religionsunterrichts, in: Fritz WEIDMANN (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Neuausgabe, Donauwörth 1997, 86–99, 93 ff.

<sup>26</sup> Vgl. GRONEMEYER (s. Anm. 13) 125–139. Siehe auch die medienresonanzbezeugende Debatte um Green-Card, Ausländerrecht und Asylproblematik.

<sup>27</sup> Vgl. die Diskussionen um die Ergebnisse von TIMSS (Third International Mathematics and Science Study), entsprechende Hinweise und Links auf der Internetseite [www.ggg.nrw.de](http://www.ggg.nrw.de), oder den Jahresbericht zur Studie der OECD „Bildung auf einen Blick: OECD Indikatoren“ 2000.

den Familien und bei den Kindern und Jugendlichen abspielen.<sup>28</sup> Das aber scheint ihr mit ihren bisherigen Programmen nur unzureichend zu gelingen. „Es ist unverkennbar“, so Heimbrock<sup>29</sup>, „daß diese Institution durch innere wie äußere Faktoren in eine Legitimitätskrise geraten ist. Die Gewaltproblematik bereits in den Grundschulen, Sachbeschädigungen bis hin zum Vandalismus, die hohen Fehlzeiten von Schülern weiterführender Schulen usw. belegen solche Krise sinnfällig, ebenso die steigende Zahl von Lehrer/innen und Lehrern, die nach längerer und durchaus engagierter Berufspraxis ihren Dienst quittieren, weil sie an der Sinnhaftigkeit ihres Tuns Zweifel bekommen haben. ...“ Ziebertz hat gezählt, dass heute Schüler und Schülerinnen, die bis zur 13. Klasse die Schule besuchen, „reine 14 000 Stunden in der Schule, in der Klasse und auf dem Pausenhof“ verbringen. Er diagnostiziert, dass die Zeit lange vorbei sei, wo die Schule den Vormittag belegte und der Nachmittag frei war für Spiele und Zeitvertreib. Statt dessen erscheine heute die Schule als „Job“ der Kinder, die nicht so schnell abgehakt werden kann, da Leistungsdruck und entsprechende Ängste über den Aufenthalt im Schulgebäude hinaus wirken. Schule erscheint als entscheidender Lebensraum für Heranwachsende, der kaum mehr als Schonraum anzusehen ist.<sup>30</sup>

Diese Veränderungen, focussiert auf Kirche und Schule, stellen eine Fülle von Motiven für das Auftreten von Schuleseelsorge mit ihrer schulbezogenen Legitimierung bereit, die in unterschiedlicher Gewichtung zum Ausgangspunkt schuleseelsorglicher Handlungsansätze gemacht werden. Z. B.:

- Schuleseelsorge als „schulbezogene Arbeit der Kirchen“ trägt „unter den Erfordernissen und Bedingungen der modernen 'Schule für alle' und in enger Kooperation mit allen an Schule beteiligten Personen und Institutionen zum Gelingen schulischer Sozialisation und schulisch begründeten Religionsunterrichts“ bei.<sup>31</sup>
- Schuleseelsorge ist eine notwendige Ergänzung des Religionsunterrichts, insofern sie der Entfremdung zwischen Religionsunterricht und kirchlichen Gemeinden sowie der Auflösung des Zusammen-

<sup>28</sup> Vgl. Peter STRUCK, *Erziehung von gestern, Schüler von heute, Schule von morgen*, Wien 1997; Fritz BOHNSACK, *Veränderte Jugend – veränderte Schule?*, in: DERS./Nipkow (s. Anm. 15), 15–24.

<sup>29</sup> Hans Günter HELMBROCK, *Evangelische Schuleseelsorge als Beitrag zu lebensweltbezogener Bildungsarbeit der Kirchen*, in: *Pastoraltheologie* 87 (1998), 455–475, 455.

<sup>30</sup> Hans-Georg ZIEBERTZ, *Schulpastoral und die Vision einer neuen Schule*, in: *Don Bosco Magazin* Nr. 1, Jan/Febr. 2000.

<sup>31</sup> SCHNEIDER (s. Anm. 11), 74.

hangs von Katechese und Religionsunterricht kompensatorisch begegnet.<sup>32</sup>

- Schulseelsorge trägt dazu bei, den Lebensraum Schule so zu gestalten, dass Schüler/innen sich in ihm wohlfühlen, nicht krank (gemacht, sondern freier) werden. „Schulseelsorge möchte an den Schulen eine Kultur fördern, die sich den christlichen Wertvorstellungen verpflichtet weiß: Mitmenschlichkeit und Gesprächsbereitschaft, menschliche Nähe und Verständnis, respektvolles miteinander Umgehen und die Bereitschaft zur partnerschaftlichen Problemlösung.“<sup>33</sup>
- Schulseelsorge erscheint als „kirchliche Diakonie im Lebensraum Schule“, bestimmt durch das pastoraltheologische Leitmotiv „Helft den Menschen leben“ und dem Ziel „Menschwerdung in Solidarität“. Sie soll zu einem Ort werden, „an dem Menschen aus verschiedenen Generationen helfende und heilende Zuwendung aus dem Glauben erfahren“. Sie soll über die Schule hinaus auf „vertiefte Kooperation und Kommunikation“ zielen, „und zwar sowohl mit den Bereichen von Pfarrgemeinde und kirchlicher Jugendarbeit als auch mit Einrichtungen der Erziehung und Sozialhilfe im kommunalen Bereich“ und sich insgesamt in den Grundfunktionen der Kirche (Diakonia, Martyria, Leiturgia und Koinonia) realisieren.<sup>34</sup>

Diese heute gängigen Ansatzbeschreibungen und Legitimitätsformeln für das neue Handlungsfeld Schulseelsorge können gelesen werden als Reaktionen auf die in den gesellschaftlichen Veränderungen kirchlicherseits wahrgenommenen Krisen und Herausforderungen kirchlichen und schulischen Handelns.<sup>35</sup> Auf diesem Hintergrund könnte Schulseel-

<sup>32</sup> Vgl. zu diesem Ansatz Fritz WEIDMANN, Schulseelsorge, in: ders. (s. Anm. 27) 409–420; Max-Eugen KEMPER, Schul- und Schülerseelsorge heute. Der kirchliche Dienst an der Schule, in: Konrad BAUMGARTNER u. a. (Hg.), Glauben lernen Leben lernen. Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion, St. Ottilien 1985, 511–531. Vgl. auch den Ansatz von Gerhard BÜTTNER, Seelsorge im Religionsunterricht, Stuttgart 1991, der Seelsorge im Religionsunterricht verortet im Zusammenspiel der Präsentation der Unterrichtsthemen und des Verhaltens des Lehrers.

<sup>33</sup> Achim LINSEN, Die Schule keine Lernfabrik. Religionsunterricht und Schulseelsorge als Beitrag zu einer menschenfreundlichen Schule, in: Leben lernen 1991, 813, 11; DERS., Schulkultur als Aufgabe, hg. von der Hauptabteilung Schule/Hochschule des Bischöflichen Generalvikariates Trier, Trier 1991.

<sup>34</sup> DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Kommission für Erziehung und Schule, Schulpastoral. Der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule, Bonn 1996.

<sup>35</sup> Vgl. LAMES (s. Anm. 10), 164–170.

sorge auch als kirchliches Krisenmanagement im Kontext des Systems Schule beschrieben werden. Ihr Entstehungszusammenhang ist dann wesentlich von Krise oder Irritation bestimmt aufgrund von enttäuschten oder unerfüllten Erwartungen bisheriger Formen kirchlichen Handelns im Kontext der Schule. So gesehen tritt Schulseelsorge auf zur Bearbeitung nicht mehr ausreichend erbrachter oder sogar ganz ausfallender Leistungen, die, wenn sozusagen alles glatt gegangen wäre, die Schule selbst etwa im Blick auf eine menschenfreundliche Schulkultur<sup>36</sup>, oder der Religionsunterricht selbst im Blick auf die Erfahrung und die Weitergabe des Glaubens<sup>37</sup>, oder die Eltern bzw. die Familien selbst im Blick auf eine gesellschaftstaugliche, schulförderliche Sozialisation ihrer Kinder<sup>38</sup> oder die Pfarreien selbst im Zusammenspiel mit dem Religionsunterricht, den Eltern, der kirchlichen Jugendarbeit, der Sakramentenkatechese im Blick auf die Ausbildung einer kirchengebundenen religiösen Identität<sup>39</sup> hätte erbringen können.

### III. Schulseelsorge – weder Religionsunterricht, noch Katechese oder Jugendarbeit?

Kirche reagiert also mehr oder weniger bewußt auf die im Kontext des Systems Schule wahrgenommenen externen sowie internen Krisen und Irritationen mit der Ermöglichung bzw. Einrichtung von Schulseelsorge. Schulseelsorge kommt in ihrer Entstehungsphase zunächst die Funktion zu, die bisher operierenden schulbezogenen kirchlichen Handlungssysteme zu ergänzen<sup>40</sup> und, ausgestattet mit einer schulpädagogisch orientierten Begründungsformel, der Schule beim Aufbau eines die Persönlichkeit und Identität der Schüler/innen förderlichen Schullebens behilflich zu sein<sup>41</sup>. Damit werden zugleich Fragen nach der Identität von dem, was Schulseelsorge ist bzw. zu sein vorgibt in Abgrenzung zum Religionsunterricht oder zur Schulkulturarbeitsgruppe oder zur Schulsozialarbeit provoziert. Was macht sie anders oder besser als z. B. der

<sup>36</sup> Vgl. die vom erziehungswissenschaftlichen System her kommenden Beiträge zur Schulentwicklung, etwa Heinz Günter HOLTAPPELS (Hg.), *Entwicklung von Schulkultur. Ansätze und Wege schulischer Erneuerung*, Neuwied, Berlin 1995.

<sup>37</sup> Vgl. LINSEN, *Schulkultur* (s. Anm. 35), 16–20; LAMBERT (s. Anm. 8).

<sup>38</sup> Vgl. Klaus ULICH, *Schule als Familienproblem. Konfliktfelder zwischen Schülern, Eltern und Lehrern*, Frankfurt/M 1993; STRUCK (s. Anm. 30), 19–28.

<sup>39</sup> Vgl. FEIFEL (s. Anm. 14).

<sup>40</sup> Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Kommission für Erziehung und Schule*, Bonn 1996, 16 f.

<sup>41</sup> Vgl. ebd. 13 f.



Religionsunterricht bzw. worin genau ergänzt sie ihn? Worin liegen ihre spezifischen Chancen im Unterschied zur Sozialarbeit oder zur schulbezogenen kirchlichen Jugendarbeit? Worin unterscheiden sich rollenspezifisch Schulseelsorger/innen von Religionslehrer/innen, wenn beides in einer Person zusammenfällt, wie es vielfach der Fall ist und zudem auch häufig erwartet wird?

Eine erste generelle Unterscheidung zeigt sich darin, dass der Religionsunterricht eine Veranstaltung der Schule ist, die Schulseelsorge allerdings eine Veranstaltung der Kirche<sup>42</sup> Anders als der Religionsunterricht, aber ähnlich wie die Ansätze schulbezogener Jugendarbeit genießt sie eine Art Gaststatus im Kontext des Systems Schule. Als neues kirchliches Handlungssystem ist sie an der Peripherie der Kirche, sozusagen an der Grenze zum staatlich verantworteten Erziehungssystem Schule, eingerichtet und erscheint zunächst relativ unbelastet von traditionellen Erwartungen.<sup>43</sup>

Das führt zu einer zweiten wesentlichen Unterscheidung. Schulseelsorge ist kein Unterricht, auch wenn sie im Kontext des Systems Schule operiert und nicht selten eng mit der Art und Weise des Religionsunterrichts in Verbindung gebracht wird.<sup>44</sup> Sie ist grundsätzlich frei von schulischen Selektionskriterien, wie sie z. B. durch Lehrpläne, Stundentakt oder Zeugnisse repräsentiert werden. Schulseelsorge kann sich mit einem anderen Rollenhaushalt als dem vom Schüler/in- Lehrer/in- Elternsein den Menschen in der Schule zuwenden. Dabei ist sie frei von curricularen Themen- und Zielvorgaben und der Notwendigkeit, Schüler/innen hinsichtlich ihrer jeweiligen Stoffverarbeitungsprogramme zu bewerten. Sie ist damit prinzipiell in der Lage, den Schulalltag zu unterbrechen und Aufmerksamkeit für das zur Verfügung zu stellen, was die Schule in ihrer alltäglichen Funktionserfüllung kaum oder gar nicht angemessen berücksichtigen kann, wie z. B. die sozialen und emotionalen Folgen schulischer Selektion für Lehrer/innen und Schüler/innen mit ihren Familien. Sie steht dabei mit ihren Programmen immer in der Spannung, solche Folgen (nur) kompensatorisch als Dienst an der Schule, etwa unter den Stichwort der Verbesserung des Schullebens<sup>45</sup>, oder schulkritisch, etwa durch Einmischen in die schulpolitische Gestaltung der Rahmenvorgaben für die Schulen, zu bearbeiten<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Vgl. die Hinweise zu einer kirchlichen Beauftragung für Schulseelsorger/innen, ebd. 26.

<sup>43</sup> Vgl. LAMES (s. Anm. 10), 180 ff.

<sup>44</sup> Vgl. BÜTTNER (s. Anm. 34); zur Differenzierung Lames (s. Anm. 10), 184 f.

<sup>45</sup> Vgl. LINSEN, Schulkultur (s. Anm. 35), 26.

<sup>46</sup> Vgl. HEIMBROCK (s. Anm. 31), 455 f; 468 f.

Drittens unterscheidet sie sich von Unterricht dadurch, dass sie auf einer freien Initiative beruht, die sich aufgrund von Krisenwahrnehmungen und Irritationen des schulischen Alltags absichtsvoll programmiert.<sup>47</sup> Das Auftreten einer solchen Initiative macht darauf aufmerksam, dass „etwas“ verändert werden soll. Hier ist Schulseelsorge auf „Entscheidung“ zur Gestaltung ihrer Absichten verwiesen und in die Spannung gestellt, ihre Ressourcen sinnvoll aufzuteilen: Sieht sie den Bedarf und ihren Ansatz eher in einer mystagogischen oder eher in einer diakonischen Perspektive? Kooperiert sie von ihren zeitlichen Möglichkeiten her primär mit der Schulsozialarbeit? Kann sie für Eltern, die nach einem religiösen Halt suchen, das aber nicht in der Pfarrei thematisieren können und wollen, ein Glaubensseminar gestalten? Damit zeigt Schulseelsorge im Kontext des Systems Schule schulische als auch kirchliche Problemlagen an, denen Menschen sich mit ihrer Zeit und ihren Kompetenzen widmen.

Als ein viertes Unterscheidungsmerkmal wird dann deutlich, dass z. B. im Unterschied zu kirchlichen Handlungsfeldern in der Sakramenten- oder Gemeindekatechese Schulseelsorge keine vorher festliegenden Themen zur Bearbeitung aufgibt. Statt dessen nimmt sie aufgrund ihrer Wahrnehmungsmöglichkeiten das auf, was die Menschen, die im Kontext der Schule zusammenkommen, kognitiv, emotional und sozial bewegt. Indem sie es benennt, findet sie ihre Themen im Kontextbezug. Ausgearbeitet als Programmangebote können sich die Menschen im Kontext der Schule freiwillig daran beteiligen, in dem sie die entsprechenden Angebote auswählen.

#### IV. Schulseelsorge – strukturelle Kontinuität und unbedingte Zuwendung

Schulseelsorge erscheint aber keinesfalls willkürlich und ihre Programme sind keinesfalls zufällig. Als Handlungssystem der Kirche repräsentiert sie auf ihre Art und Weise Kirche im Kontext des Systems Schule. Aber sie unterscheidet sich dabei von solchen Formen einer „Kirche in der Schule“, die die dort anzutreffenden Menschen zu Objekten von Missionierungsstrategien machen<sup>48</sup>. Demgegenüber ver-

<sup>47</sup> LAMES (s. Anm. 10), 224.

<sup>48</sup> Vgl. Udo SCHMÄLZLE, Miteinander Leben und Glauben lernen. Grundlagen der Evangelisation in der Schule, in: Nicht nur Unterricht – Pastorales Engagement in der Schule. Aspekte von Schulseelsorge, Bensberg 1992, 10–78, 26 ff.

sucht eine Schulseelsorge, die die Menschen als Subjekte wahrnimmt und sich darauf versteht, die Zeichen der Zeit zu deuten, „Kirche für andere“ zu sein. Das kann sie, wenn sie sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten unbedingt zuwendet.

Diese „unbedingte Zuwendung“ repräsentiert, vor allem binnenkirchlich wahrnehmbar, die aus dem christlichen Glauben heraus motivierte „geistliche Kommunikation“<sup>49</sup> als Selbstvollzug der Kirche in und außerhalb ihrer institutionellen Verfaßtheit, indem sie die Begegnung mit den Menschen nicht an Voraussetzungen bindet, etwa an Zensuren, Schichtzugehörigkeiten, schulisches Wohlverhalten, Konfessionalität.<sup>50</sup> Dabei ist Schulseelsorge intern gebunden an die „strukturelle Kontinuität“<sup>51</sup> einer Kirche, die im Horizont des Reiches Gottes unterwegs zu den Menschen ist.

Der Ansatz der strukturellen Kontinuität hilft zur Identifizierung der Kirche als *Communio* und verweist in biblischer Orientierung über die Gegenwart hinaus in die Zukunft auf die „bleibende geistlichinhaltliche Identität der Kirche“<sup>52</sup>. Damit wird es eben zumindest innerhalb des kirchlichen Systems möglich, seine Subsysteme als „Glauben in Gemeinschaft“ durch „Teilhabe und Teilgabe am Leib Christi im Sinne der Mahlgemeinschaft, durch den Aspekt der 'Kirche für andere' und den bevollmächtigten Leitungsdienst“<sup>53</sup> zu identifizieren. Schulseelsorge erscheint dann binnenkirchlich als „Kirche in der Schule“, wenn ihre unbedingte Zuwendung sich prinzipiell als geistliche, die strukturelle Kontinuität der Kirche aktualisierende Kommunikation ereignet. Das hat zur Folge, dass extern, also im Kontext der Schule selbst, die Leistungen der Schulseelsorge in Anspruch genommen werden können, ohne dass deshalb die Schule eine kirchliche Schule werden muss oder der Kirche neue Mitglieder zugeführt werden müssen.

Das führt nicht selten binnenkirchlich zu Irritationen, weil innen wie außen nicht auf den ersten Blick erkennbar ist, weshalb bestimmte von der Schulseelsorge erbrachte Leistungen, etwa Hausaufgabenhilfen, Segeltörn, erlebnispädagogische Maßnahmen, kirchlich oder pastoral

---

<sup>49</sup> Vgl. zu diesem von LUHMANN in seine Systemtheorie zur Beschreibung der Funktion von Kirche eingeführten Begriff Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1992, 56 ff; Hans Ulrich DALLMANN, *Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und ihre theologische Rezeption*, Stuttgart, Berlin, Köln 1994, 96.

<sup>50</sup> Zu diesem Ansatz siehe insgesamt LAMES (s. Anm. 10), 170–183.

<sup>51</sup> Vgl. den Gebrauch des Ansatzes „strukturelle Kontinuität“ bei Medard KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, 2. Aufl. Würzburg. 1993.

<sup>52</sup> Ebd. 311.

<sup>53</sup> LAMES (s. Anm. 10), 285.

oder seelsorglich sein sollen. Intern geht es dann darum, die eigenen Motivlagen solchen Handelns zu klären und sie als Chiffren für geistliche Kommunikation anzuerkennen, in diesem Sinne also unbedingte Zuwendung als eine christliche Perspektive aufzufassen und mit der strukturellen Kontinuität in Verbindung zu bringen.<sup>54</sup> Allerdings müssen die Menschen in der Schule aus einer sich unbedingt zuwendenden Schulseelsorge diese binnenkirchliche Identifizierung nicht selbst als Leistung erbringen, um bei der Schulseelsorge mitmachen zu können. Als Subjekte bleiben sie autonom und frei, sich kirchlich oder anders zu binden.

Schulseelsorge interveniert im Kontext Schule, insofern sie ihre Wahrnehmungen, z. B. als Programmangebote, in der Öffentlichkeit der Schule teilt und darauf Resonanz erhält. Durch diesen kommunikativen Kontakt kann sie mit den unterschiedlichen Personen und Gruppen in der Schule auch unterschiedliche Verabredungen treffen, die zu primär mystagogischen, in den Glauben einführenden, oder zu primär diakonischen, die persönlichen sowie sozialen Lebensbedingungen in der Schule verbessernden Angeboten entwickelt werden können.

Die Adressaten der Schulseelsorge sind sich dabei, aufgrund der Ansatztransparenz der Schulseelsorge, im Klaren darüber, auf was sie sich einlassen. Das erlebnispädagogische, von der Schulseelsorge initiierte Projekt zur Gewaltprävention ist dann kein verdecktes Angebot, um primär kirchlichreligiöse Erfahrungen zu machen, sondern es ist, was es ist: eine suchtpräventive Maßnahme der Schulseelsorge z. B. in Kooperation mit der Schule als Dienst an den Schüler/innen und ihren Familien. Von einem solchen Angebot ist nicht, auch nicht insgeheim, die Weitergabe des Glaubens zu erwarten, sondern ein verantwortungsvolleres Umgehen mit dem, was süchtig machen kann. Andererseits sind die ausgeschriebenen religiösen Orientierungstage keine erlebnispädagogische Freizeitmaßnahme, die es beim Klettern oder Kanufahren belässt, sondern die die Teilnehmenden begleitet und anleitet, die dort gemachten Erfahrungen im Lichte ihres und des kirchlichen Glaubens zu reflektieren und zu deuten und damit in ihr Leben zu übersetzen.

Diese Klarheit in ihren mystagogischen und diakonischen Programnteilen ermöglicht es der Schulseelsorge, „Kirche für andere“ im Kontext des Systems Schule zu sein und in diesem Sinne das Leitmotiv von der „Menschwerdung in Solidarität“ zu verwirklichen.

---

<sup>54</sup> Vgl. ebd. 182.



## Respektierende Konfrontation

Konturen korrelativer Religionsdidaktik in nachchristlichem Kontext

### I. „Korrelation“ kurzgefasst<sup>1</sup>

Die „Wiederentdeckung der Erfahrung“<sup>2</sup>, die sich seit Beginn der 70er Jahre in der Religionspädagogik vollzog und schließlich darin mündete, dass „Erfahrung“ zu einem religionspädagogischen „*Schlüsselbegriff*“<sup>3</sup> wurde, brach der Erkenntnis Bahn, dass religiöse Lernprozesse grundlegend *ebenso* auf überlieferte Glaubenserfahrungen *wie auch* auf gegenwärtige Lebenserfahrungen verwiesen sind. Somit ergab sich die Frage, in welcher Weise beide Erfahrungskomplexe aufeinander bezogen werden können und sollten, damit religiöses Lernen möglich wird, dem begründetermaßen Sinn und Bedeutung zugeschrieben werden kann. Das Problem einer theologisch legitimen wie pädagogisch sinnvollen Verknüpfung tradierter und aktueller Erfahrungen, das erst allmählich unter dem Stichwort der „*Korrelation*“ verhandelt wurde<sup>4</sup>, entwickelte sich zu einem beherrschenden Thema des religionspädagogischen Diskurses der 70er und 80er Jahre.

Begriff und Modell der „Korrelation“ entstammen ursprünglich der Systematischen Theologie. Die religionspädagogische Rezeption des

<sup>1</sup> Markante Stationen der religionspädagogischen Genese des Korrelationskonzeptes werden genauer beleuchtet in B. PORZELT, Jugendliche Intensiverfahrungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz, Graz 1999, 18–31.

<sup>2</sup> G. BITTER, Glauben-Lernen als Leben-Lernen. Einsichten und Möglichkeiten alltäglicher Glaubensvermittlung, in: KatBl 112 (1987) 917–930, hier: 930

<sup>3</sup> P. BIEHL, Was ist Erfahrung? Erfahrung als hermeneutische, theologische und religionspädagogische Kategorie, in: ders., Erfahrung, Glaube, Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik, Gütersloh 1991, 15–52, hier: 15

<sup>4</sup> Die Bezeichnung „Korrelation“ verwendet Wolfgang G. ESSER wohl erstmalig in religionsdidaktischem Zusammenhang (ders., Religionsunterricht = Traditionsunterricht? Daseinsunterricht in Korrelation, in: DERS. (Hg.), Zum Religionsunterricht morgen. Perspektiven künftiger Religionspädagogik, München – Wuppertal 1970, 212–236). Als religionspädagogischer Leitbegriff entpuppt sich „Korrelation“ im Zielfelderplan für die Grundschule (ZENTRALSTELLE FÜR BILDUNG der DBK (Hg.), Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule. Teil I: Grundlegung, München 1977).

Korrelationsgedankens wurde maßgeblich durch Edward Schillebeeckx geprägt, vor allem durch dessen „Brixener Vortrag“ von 1979<sup>5</sup>, der im Grundlagenplan für die Sekundarstufe I von 1984 erkennbar aufscheint. Dort wird die Beziehung zwischen religiöser Überlieferung und aktueller Lebenswirklichkeit, die notwendig ist, damit sich der alte Glaube in, an und gegenüber neuen Erfahrungen bewähren und erneuern kann, als „Korrelation“ bezeichnet und als „kritische, produktive Wechselbeziehung“<sup>6</sup> umschrieben: „Die gegenseitige Wechselbeziehung wird kritisch genannt, weil in der Gegenüberstellung von Glaubensüberlieferung und Gegenwartserfahrung diese Gegenwartserfahrungen geprüft und verändert werden, und weil zugleich die Glaubensüberlieferung in einem neuen Licht erscheint. Produktiv ist diese Wechselbeziehung, weil einerseits die Glaubensüberlieferung neue Lebenserfahrungen anstößt und andererseits die gegenwärtigen Erfahrungen die Glaubensüberlieferung neu befragen.“<sup>7</sup>

## II. „Korrelation“ – noch tragfähig in nachchristlichem Kontext?

Nachdem der im Grundlagenplan von 1984 festgehaltene Konsens, dass Religionsunterricht auf eine wechselseitige kritische und produktive

<sup>5</sup> SCHILLEBEECKX beteiligte sich an dieser DKV-Tagung mit einer Kurzfassung seines CGG-Beitrags „Erfahrung und Glaube“ (DERS. [1980], Erfahrung und Glaube, in: CGG XXV, 1980, 73–116). In einer Version, die von der Redaktion der Katechetischen Blätter verantwortet wurde (DERS. [1980 A], Offenbarung, Glaube und Erfahrung, in: KatBl 105 (1980) 84–95), erreichte dieser Vortrag eine breite religionspädagogische Öffentlichkeit. Der Gesamtverlauf der „Brixener Tagung“ spiegelt sich insbesondere in G. LANGE, Zwischenbilanz zum Korrelationsprinzip, in: KatBl 105 (1980) 151–155 und G. BAUDLER, Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten, Paderborn u. a. 1984, 19–21. Dass SCHILLEBEECKX das eigene Verständnis von „Korrelation“ zu späterem Zeitpunkt merklich modifiziert hat (vgl. insb. DERS., Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg/Br. 1990, 49.61–66.70 sowie DERS., Tradition und Erfahrung: Von der Korrelation zur kritischen Interrelation [Interview mit H. -G. Ziebertz], in: KatBl 119 (1994) 756–762), indem er (1) die Möglichkeit ihres Scheiterns einkalkuliert und (2) die unverzichtbare Bedeutung der *Differenz* zwischen Überlieferung und Gegenwart für ihr Gelingen akzentuiert, blieb religionspädagogisch weitgehend folgenlos.

<sup>6</sup> ZENTRALSTELLE BILDUNG der DBK (Hg.), Lernfelder des Glaubens. Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht im 5.–10. Schuljahr. Revidierter Zielfelderplan, München <sup>2</sup>1985, 242

<sup>7</sup> Ebd. 243; vgl. insb. SCHILLEBEECKX 1980 [Anm. 5], 94

Korrelation zwischen überlieferten und gegenwärtigen Erfahrungen zu zielen habe, beinahe ein Jahrzehnt lang kaum ernstlich angefochten wurde<sup>8</sup>, steht die Korrelationsdidaktik seit 1993 wieder im Kreuzfeuer der religionspädagogischen Auseinandersetzung.<sup>9</sup>

Neben dem gewichtigen Einwand, religionspädagogische Korrelation sei niemals über den Status einer theologisch deduzierten Forderung hinausgekommen<sup>10</sup>, deren Einlösung einseitig auf Lehrende und Lernende vor Ort abgewälzt wird, konzentriert sich besagte Diskussion auf die Frage, ob eine korrelative Religionsdidaktik im Raum der Schule angesichts der *fortschreitenden Entchristlichung* unserer Kultur ihrer Voraussetzungen beraubt und somit obsolet wird.

Was der Synodenbeschluss zum Religionsunterricht bereits 1974 „für einen wachsenden Teil der Gesellschaft“ feststellte, dass nämlich die Aussagen des Christentums „nicht mehr als selbstverständlich, ja auch nur als verständlich“<sup>11</sup> vorausgesetzt werden können, ist inzwischen – ein Vierteljahrhundert später – gesamtgesellschaftliche Normalität.<sup>12</sup> Bis weit in den Kreis der Kirchenmitglieder hinein haben sich

---

<sup>8</sup> Die Kritik von Hubertus HALBFAS richtete sich offenkundig nicht gegen die Leitidee einer ‚existentiell eingeholten‘ Korrelation (DERS., Wer sind unsere Schülerinnen und Schüler? Wie religiös sind sie?, in: KatBl 116 (1991) 744–753, hier: 753), sondern gegen eine methodisch verkürzte und damit letztlich uneingelöste Korrelation, welche die althergebrachten Traktate der Theologie „allenfalls neu etikettiert“ (DERS., Das dritte Auge. Religionsdidaktische Anstöße, Düsseldorf 1982, 48), nicht aber ‚didaktisch erschließt‘ (ebd.).

<sup>9</sup> Diese Debatte entzündete sich besonders an einem provokativen Aufsatztitel (Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang, in: G. HILGER / G. REILLY (Hg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion, München 1993, 97–110), mit dem Rudolf ENGLERT eine differenzierte Abwägung der Grenzen und Chancen korrelativer Didaktik überschrieb, was wiederum zahlreichen religionspädagogischen Rezipienten verborgen blieb.

<sup>10</sup> Vgl. insb. G. REILLY, Süß, aber bitter. Ist die Korrelationsdidaktik noch praxisfähig?, in: HILGER / REILLY 1993 [Anm. 9], 16–27

<sup>11</sup> Beschluss: Der Religionsunterricht in der Schule [Beschlussfassung: 1974], in: GEMEINSAME SYNODE der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I [hg. von L. BERTSCH et al.], Freiburg/Br. u. a. 1976; 123–152, hier: 128

<sup>12</sup> Vgl. insb. K. GABRIEL, Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne, in: W. TZSCHEETZSCH / H. -G. ZIEBERTZ (Hg.), Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt, München 1996, 47–63, hier: 49

gerade Jugendliche von den Vokabeln, Vorstellungen und Praktiken der christlichen Tradition „abgekoppelt“<sup>13</sup>.

Nur mehr eine deutliche Minderheit der Schülerinnen und Schüler, die sich heute im Religionsunterricht zusammenfinden, kommt über familiäre oder gemeindliche Bezüge regelmäßig mit christlich geprägten Lebensdeutungen in Berührung.<sup>14</sup> „Für immer mehr“ Schülerinnen und Schüler ist der Religionsunterricht „die erste Begegnung mit Christentum und Religion überhaupt“<sup>15</sup>, er „bleibt für die meisten die einzige längerdauernde Gelegenheit in ihrem Leben, um die christliche Glaubensüberlieferung kennenzulernen.“<sup>16</sup>

Christliche Überlieferung ereignet sich nicht ortlos. Sie wurzelt darin, dass Menschen an der Kirche als einer Identifikations- und Kommunikationsgemeinschaft teilhaben, in der sie miteinander handeln und ihre Handlungen im Horizont der christlichen Erfahrungstradition gemeinsam deuten. Im heutigen, nachchristlichen Kontext sind den meisten Schülerinnen und Schülern, die den Religionsunterricht besuchen, ebenjene Gruppen und Gemeinden *fremd*, in der die christliche Tradition heimisch ist.

Rudolf Englert stellt angesichts dieser Gegebenheit die Frage, ob die christliche Überlieferung jenseits ihres angestammten „Verwendungszu-

---

<sup>13</sup> K. E. NIPKOW, Jugendliche und junge Erwachsene vor der religiösen Frage. Religionssoziologische, entwicklungspsychologische und religionspädagogische Perspektiven, in: G. KLOSINSKI (Hg.), Religion als Chance oder Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte religiöser Erziehung, Bern u. a. 1994, 111–136, hier: 117

<sup>14</sup> Beispielsweise weisen die Shell-Studien von 1992 und 2000 auf, dass die Zahl der westdeutschen Jugendlichen, die eigenen Angaben zufolge in den letzten vier Wochen zumindest einmal den *Gottesdienst* besucht haben, 1999 (mit 16 %) auf *beinahe ein Viertel* der Quote von 1953/54 (mit 59 %) gesunken ist! Dagegen blieb die Zahl der Jugendlichen, die sich einer kirchlichen *Jugendgruppe* zurechnen, erstaunlich stabil. Sie betrug 1999 mit 7 % *gut zwei Drittel* des Ausgangswertes von 1953/54 mit 10 % (vgl. J. ZINNECKER / A. FISCHER, Ist die Verweltlichung von Jugend im Sozialismus gelungen?, in: JUGENDWERK DER DEUTSCHEN SHELL (Hg.), Jugend 92. Lebenslagen, Orientierungen und Entwicklungsperspektiven im vereinigten Deutschland. Bd. 1, Opladen 1992, 237–243.305, hier: 237 sowie W. FUCHS-HEINRITZ, Religion, in: DEUTSCHE SHELL (Hg.), Jugend 2000. 13. Shell Jugendstudie. Bd. 1, Opladen 2000, 157–180, hier: 162.169).

<sup>15</sup> KIRCHENAMT DER EKD (Hg.), Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland [Beschlussfassung: 1994], Gütersloh <sup>3</sup>1995, 27

<sup>16</sup> Ebd.



sammenhangs“ überhaupt kommunikabel ist.<sup>17</sup> Dieser Einwand betrifft das religionsdidaktische Leitkonzept der Korrelation, an dem es „in der Sache bis heute nichts Gravierendes auszusetzen gibt“<sup>18</sup>. Sollten sich die Symbole, Sätze und Erzählungen der christlichen Erfahrungstradition für „entkirchlichte“ Zeitgenossen prinzipiell als nicht verstehbar und nicht nachvollziehbar erweisen, wäre damit jeglicher „Religionsdidaktik der Boden entzogen, die in dem Sinne dezidiert christlich ist, daß sie ihren Kern in der Hermeneutik christlicher Glaubensinhalte hat“<sup>19</sup>. Auch die *Korrelationsdidaktik* als Weg einer *inhaltlichen* Vermittlung des christlichen Glaubens wäre *hinfällig*. Sie wäre „das ‚beste Konzept zur falschen Zeit‘ (bzw. am falschen Ort)“<sup>20</sup>.

Der Befund, dass heutzutage kaum noch mit Schülerinnen und Schülern zu rechnen ist, die mit christlich-kirchlichen Praktiken und Vorstellungen vertraut sind, bedeutet für jeglichen Religionsunterricht der Zukunft eine fundamentale Weichenstellung. Der Versuch, besagte Abkoppelung von der christlichen Tradition durch einen missionarischen oder katechetischen Religionsunterricht kompensieren zu wollen, erscheint „irreal“<sup>21</sup> angesichts der Radikalität der Entchristianisierung. Er wäre zudem unvereinbar mit dem Grundsatz, dass der Religionsunterricht im Raum der säkularen Schule weder befugt noch berechtigt ist, den Schülerinnen und Schülern ein aktives religiöses oder weltanschauliches Bekenntnis abzufordern. Der Religionsunterricht muss „offen lassen, ob und wie weit sich die Lernenden über eine reflektierende Auseinandersetzung mit Religion und Glaube hinaus außerschulisch auf christl.-kirchliche Praxis einlassen.“<sup>22</sup>

<sup>17</sup> „Es kann offensichtlich nicht gelingen, den Sinn einer Praxis (nämlich der Praxis christlichen Lebens) nur in reflektierter Form zu vermitteln“ (ENGLERT 1993 [Anm. 9], 106), die „nicht mehr durch das Erleben begründungsentlastender (z. B. gottesdienstlicher, geselliger, Brauchtum pflegender ...) Glaubensgemeinschaft ergänzt wird.“ (ebd. 104) „Korrelation‘ ist im Grunde ja ein Versuch, die Grundbewegung christlichen Glaubenslebens nachzuzeichnen.“ (ebd. 103) „Die Frage ist: Läßt sich dieses Vermittlungsbemühen in einer unterrichtlichen und damit künstlich arrangierten Situation nachvollziehen, noch dazu von Akteuren, die realer christlicher Praxis weitgehend entfremdet sind? Setzt Korrelation nicht gewachsene Beziehungen, zwischen Mensch und Gott, zwischen Leser und Buch (Bibel), zwischen individuellem und Gruppe (Klasse), setzt sie nicht Vertrautheit, unaufwendiges Verstehen voraus?“ (ebd.)

<sup>18</sup> Ebd. 102

<sup>19</sup> Ebd. 105

<sup>20</sup> Ebd. 102

<sup>21</sup> A. A. BUCHER, Religionsunterricht: Besser als sein Ruf? Empirische Einblicke in ein umstrittenes Fach, Innsbruck – Wien 1996, 87

<sup>22</sup> D. EMEIS, Katechese, in: HrG, 1996, 175–183, hier: 176 f.

Christlicher Glaube ist für das Gros der heutigen Schülerinnen und Schüler nicht mehr in dem Sinne „von innen her“ nachvollziehbar, dass sie dessen spezifische Vokabeln, Riten und Symbole qua eigener Sozialisierung mit selbstverständlicher Vertrautheit und einem innerlichen „Vertrauensvorschuß“<sup>23</sup> begegnen könnten. Soweit sich die Sprach- und Vorstellungswelt der jüdisch-christlichen Tradition nur über praktische Initiation aneignen lässt, ist sie den meisten Schülerinnen und Schülern eine *fremde Welt*.

Aus der geschwundenen Vertrautheit mit der Sprach- und Symbolwelt des Christentums zu schließen, dass die Inhalte dieser Erfahrungstradition für entkirchlichte Zeitgenossen *schlechthin* nicht mehr verständlich und verstehbar seien, vermag jedoch nicht einzuleuchten.<sup>24</sup>

In das Selbstverständnis einer bestimmten Religion kann sich in der Regel weitaus eher hineinversetzen, wer diese auch „von innen“ her kennt. Wer sie „von außen“ betrachtet, vermag jedoch gleichfalls zu einem eigenständigen, begründeten und vielleicht sogar lebensbedeutsamen Verständnis religiöser Vorstellungen und Praktiken zu gelangen. Deren angestammte „Binnenlogik“ vermag sich ihm gleichwohl nur schwerlich zu erschließen.<sup>25</sup>

Europäer, die weder in der fernöstlichen Kultur noch in der buddhistischen Tradition großgeworden sind, können einen Zugang zu buddhistischen Texten gewinnen, der sie in die Lage versetzt, deren Inhalt *im Horizont ihrer westlich geprägten Lebenserfahrung* zu erfassen, zu versprachlichen und als Infragestellung oder Bereicherung ihrer eigenen Lebenserfahrung wahrzunehmen. Entsprechend ist es keineswegs ausgeschlossen, dass Schülerinnen und Schüler, denen keine Ver-

---

<sup>23</sup> H. ZIRKER, Bibel-Lesen. Zur Methode, in: DERS. et al., Zugänge zu biblischen Texten. Eine Lesehilfe zur Bibel für die Grundschule. Neues Testament, Düsseldorf 1980, 17–28, hier: 18

<sup>24</sup> Vgl. insb. U. HEMEL, Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche, Düsseldorf 1986, 60: „Die Kenntnis von Inhalten des Glaubens und der Vollzug des Glaubens“ sind „zwar einander zugeordnet, aber keineswegs notwendigerweise miteinander verbunden“.

<sup>25</sup> Auch wenn es dem Religionsunterricht gelingt, gängige religiöse Klischees auszuräumen, ist ein „unterrichtlich erworbenes Verständnis von Religion noch nicht das *Verständnis der Religion ‚von innen‘*. Friedrich Schleiermacher schreibt [...]: ‚Ich fürchte, daß auch Religion nur durch sich selbst verstanden werden kann und daß Euch ihre besondere Bauart und ihr charakteristischer Unterschied nicht eher klar werden wird, bis Ihr selbst irgend einer angehört.‘ Dieser Zirkel, daß Religion nur versteht, wer Religion selbst hat, das heißt, wer von ihr und ihrer Wahrheit ergriffen ist und in ihrem Lebenszusammenhang atmet, kann durch keine Unterrichtsmethode aufgehoben werden.“ (NIPKOW 1994 [Anm. 13], 132)

trautheit mit der christlichen Glaubenstradition zugewachsen ist, christliche Inhalte *im Horizont ihrer anderweitig geprägten Vorerfahrungen* vernehmen, verstehen und verbalisieren lernen, um das dergestalt angeeignete Fremde als Korrektiv oder Bestätigung des vorfindlichen Eigenen zu entdecken.

Unter welchen Bedingungen und Einschränkungen ist es möglich, zu einem subjektiv relevanten Verständnis religiöser Inhalte zu gelangen, ohne der Identifikations- und Überlieferungsgemeinschaft lebenspraktisch verbunden zu sein, in der diese Inhalte ursprünglich angesiedelt sind?

### III. In Relevanzerfahrungen aufzuspürende Grunderfahrungen als „Tertium Comparationis“ gelingender Korrelation

Das Ausbleiben nennenswerter christlich-kirchlicher Sozialisationseinflüsse, das heutzutage für eine Mehrheit der Schülerinnen und Schüler – auch des Religionsunterrichts – festzustellen ist, bildet kein unüberwindbares Hindernis, wohl aber eine prägende Beeinflussung für eine *inhaltliche* Aneignung der christlichen Erfahrungstradition.

Insoweit sich heutiger Religionsunterricht als „religiöse Außenkommunikation“<sup>26</sup> vollzieht, die „zwischen Mitgliedern einer Glaubensgemeinschaft und „Außenstehenden““<sup>27</sup> stattfindet, entfällt die biographische Vertrautheit mit kirchlich-christlichen Symbolen, Vokabeln und Vollzügen als „Brücke“, um eine Verbindung zwischen eigenem Leben und überliefertem Glauben herzustellen.

Eine solche binnenreligiöse Vertrautheit wird im *korrelativen* Vermittlungsmodell nun aber gerade *nicht vorausgesetzt*. Statt dessen bilden *menschliche Grunderfahrungen* die *kommunikative Basis* für die Begegnung zwischen tradiertem Glauben und heutiger Existenz.<sup>28</sup> Das Korrelationsprinzip weist somit unter bestimmten, näher zu skizzierenden Voraussetzungen auch und besonders in nachchristlichem Kontext einen denkbaren Weg, dem alten Glauben zu neuer Plausibilität zu verhelfen.

Soll sich wechselseitige kritische und produktive Korrelation zwischen überliefertem Glauben und heutigem Leben in konkreten Situationen religiösen Lehrens und Lernens ereignen können, sind *beide* Pole des potenziellen Korrelationsgeschehens zwingend als Gegebenheiten huma-

<sup>26</sup> HEMEL 1986 [Anm. 25], 60

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. insb. SCHILLEBEECKX 1980 [Anm. 5], 102; DERS. 1990 [Anm. 5], 27.113 f.; DERS. 1994 [Anm. 5], 759

ner *Erfahrung* auszubuchstabieren.<sup>29</sup> Damit beide zu rekonstruierenden Erfahrungspole nicht beziehungslos nebeneinander verharren, sondern miteinander kommunizieren können, sind sie zugleich verwiesen auf einen *gemeinsamen Bezugspunkt, der das Trennende nicht verschleiert*: „Soll die Vermittlung von gegenwärtiger Situation und überlieferter Glaubensgeschichte [...] wirklich beide in ihrem Eigenwert und ihrer Eigenständigkeit belassen [...], bedarf sie eines ‚Dritten‘, eines ‚tertium comparationis‘, eines ‚Mediums‘, innerhalb dessen sich gegenwärtiges Erleben und vergangene Erfahrung als eigenständige Größen begegnen und miteinander in Korrelation treten können.“<sup>30</sup>

Das „Tertium Comparationis“, das gelingendes Korrelieren ermöglichen kann, verkörpert *Identität unter Wahrung von Differenz*. Es muss ausreichend weit gefasst sein, so dass beide Korrelate in ihrer jeweiligen Eigenart zur Geltung kommen können. Zugleich ist es ausreichend eng zu fassen, damit sich Glaube und Leben sinnvoll widersprechen, ergänzen, korrigieren oder bestätigen vermögen.

Die „gemeinsame Basis“ korrelativer Didaktik darf keinesfalls einseitig aus der religiösen Überlieferung oder der heutigen Lebenswelt abgeleitet und dem Gegenüber „aufgestülpt“ werden. Auch muss sie der inneren Vielstimmigkeit Rechnung tragen, die beide Korrelate je für sich auszeichnet. Ist beides der Fall, dann vermag das gesuchte „Dritte“, einen sinnvollen Dialog in Gang zu setzen, ohne das Ergebnis dieses Dialogs bereits vorwegzunehmen.

Im religionspädagogischen Diskurs der 70er und 80er Jahre herrschte weitgehende Einigkeit, das „Dritte“, in dem sich Glaube und Leben vermitteln lassen, im existenziell-ontologischen Sinne als „*religiöse Erfahrung*“ zu verstehen<sup>31</sup>. „Religiöse Erfahrung“ wurde dabei

<sup>29</sup> Die Klage, dass gerade die Systematische Theologie diese Aufgabe, das tradierte Glaubensgut unter der Leitperspektive der Erfahrung zu rekonstruieren und zu reformulieren, sträflich vernachlässige, begegnet in der religionspädagogischen Literatur seit über zwei Jahrzehnten (vgl. etwa G. BAUDLER, Die didaktische Funktion der Theologie als Bezugswissenschaft des Religionsunterrichts. Vorschläge zu einer Revision des Strukturgitters zum Zielfelderplan, in: R. OTT / G. MILLER (Hg.), Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, München 1976, 324–347, hier 327 sowie F. W. NIEHL, Gottes Suche. Christlicher Glaube und das Handwerk des Lebens, in: KatBl 117 (1992) 14–25, hier: 14).

<sup>30</sup> BAUDLER 1976 [Anm. 31], 331 mit Hinweis auf Klaus WEGENAST (ebd. 346)

<sup>31</sup> Vgl. insb. ebd. 331–333; die Anfang der 70er Jahre erfolgte religionspädagogische Ontologisierung des Begriffs der „Religion“ (vgl. insb. E. FEIFEL [1973], Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff, in: HRP I, 1973, 34–48, hier: 39 f.44 sowie G. LANGE, Religion und Glaube. Erwägungen zum Gegenstand des Religionsunterrichts, in: KatBl 99 (1974) 733–750, hier:



mit einem Bündel semantischer Merkmale belegt. Sie implizierte – um nur die gebräuchlichsten Attribute zu nennen – das subjektive Empfinden existenzieller Bedeutsamkeit und Betroffenheit<sup>32</sup>, die Suche nach einem letzten und umfassenden „Sinn“ des Daseins und die Begegnung mit einem „Sinngrund“<sup>33</sup>, das Vordringen zu einer „Tiefe“ der menschlichen Existenz<sup>34</sup> sowie die Konfrontation mit einer transzendenten Dimension der Wirklichkeit<sup>35</sup>. „Religiöse Erfahrung“ galt als Relevanz, Sinn-, Tiefen- und Transzendenz Erfahrung in einem – oder zumindest als Melange einiger dieser Merkmale.

Sind genannte Attribute imstande, eine sinnvolle Korrelation zu ermöglichen? Mit Blick auf die Zuschreibung von *Tiefe*, *Sinn* und *Transzendenz* gelange ich zu einem *negativen* Votum:

- Die „vertikale“<sup>36</sup> Kategorie der „Tiefe“ ist zweifellos eine ausdrucksstarke Metapher für die Unergründlichkeit des menschlichen Daseins, *inhaltlich* erscheint sie aber bei weitem als *zu vage und unpräzise*, um einen tragfähigen Dialog zwischen Tradition und Gegenwart begründen zu können.
- Die Kategorien „Transzendenz“ und „Sinn“, die profanwissenschaftlich wie theologisch in Gebrauch sind, umfassen eine immense Bedeutungsreichweite. Diese erstreckt sich etwa im Falle der „Transzendenz“ von der alltäglichen Vorwegnahme zukünftiger Situationen bis hin zur absoluten Souveränität Gottes. Zwei Begründungsmuster sind denkbar, um „Transzendenz“ oder „Sinn“ die Rolle eines korrelativen „Dritten“ zuzuweisen.

Ein anthropologisch akzentuiertes Begründungsmuster könnte argu-

733 f.) und der „religiösen Erfahrung“ bildet einerseits einen theoretischen Reflex auf religionsphilosophische und fundamentaltheologische Vorarbeiten (insb. durch Paul Tillich, Karl Rahner und Robert Schlette). Sie lässt sich andererseits auch als pragmatische Reaktion auf den rasanten Einbruch der Kirchenbindung verstehen, der 1968 plötzlich einsetzte und 1973 abebbte (vgl. R. KÖCHER, Die Entwicklung von Religiosität und Kirchlichkeit seit dem Zweiten Weltkrieg bis heute, in: *Diakonia* 19 (1988) 35–39, hier: 35).

<sup>32</sup> Vgl. etwa GEMEINSAME SYNODE 1976 [Anm. 11], 133 f. und ZENTRALSTELLE BILDUNG 1985 [Anm. 6], 242

<sup>33</sup> Vgl. etwa E. FEIFEL [1973 A], Die Bedeutung der Erfahrung für religiöse Bildung und Erziehung, in: *HRP I*, 1973, 86–107, hier: 95; LANGE 1974 [Anm. 33], 739–741; GEMEINSAME SYNODE 1976 [Anm. 11], 132–135; ZENTRALSTELLE BILDUNG 1977 [Anm. 4], 58–60

<sup>34</sup> Vgl. etwa FEIFEL 1973 A [Anm. 35], 95 f. und LANGE 1974 [Anm. 33], 740.743

<sup>35</sup> Vgl. etwa FEIFEL 1973 A [Anm. 35], 95 f. und GEMEINSAME SYNODE 1976 [Anm. 11], 132

<sup>36</sup> LANGE 1974 [Anm. 33], 738

mentieren, dass sich die Urphänomene des „Überschreitens“ und des „sinnhaften Orientierens“ ebenso im Glauben wie im Leben vorfinden lassen – was sicherlich der Fall ist – und einen hinreichenden Raum abstecken, in dem Tradition und Gegenwart in ihrer Besonderheit angemessen zu Wort kommen können. Da eine solch exklusive Festlegung auf „Transzendenz“ und „Sinn“ ohne ersichtlichen Grund den *Blick auf möglicherweise ebenbürtige Urphänomene* des Menschseins *verstellt*, vermag diese Argumentation nicht zu überzeugen. Ein zweites, theologisch akzentuiertes Begründungsmuster könnte „Transzendenz“ und „Sinn“ (in ihrer theologischen Lesart) als kennzeichnendes Moment von Glaubenserfahrungen ansehen, das es nun in Gegenwartserfahrungen aufzuspüren gilt. Abgesehen davon, dass es fraglich scheint, inwieweit diese beiden Begriffe dem inneren Reichtum der christlichen Tradition gerecht werden können, überträgt eine solche Argumentation ein Kategorienraster, das aus der Glaubenserfahrung „herausdestilliert“ wurde, unvermittelt auf die aktuelle Lebenswirklichkeit. Die *Eigenart heutiger Welterfahrung* wird *theologisch okkupiert*. Ein wechselseitiger Dialog zwischen Glaube und Leben ist ausgeschlossen, da der Glaube einseitig die inhaltlichen Spielregeln des vermeintlichen Gesprächs bestimmt.

Im Gegensatz zu den angeführten Termini (und folglich auch zum Oberbegriff einer existenziell-ontologisch verstandenen „religiösen Erfahrung“) lässt sich die Kategorie der „*Relevanzerfahrung*“ als *tragfähige Basis* einer respektierenden, ergebnisoffenen und aussagekräftigen Korrelation legitimieren.

Was kennzeichnet „Relevanzerfahrungen“? Edward Schillebeeckx zufolge lassen sich menschliche Erfahrungen in eine „Hierarchie“<sup>37</sup> einordnen, die von alltäglichen Routine- bis hin zu existenziellen Relevanzerfahrungen reicht.<sup>38</sup> Während Routineerfahrungen „innerhalb der sogenannten oberflächlichen Selbstverständlichkeiten des Lebens“<sup>39</sup> stattfinden, sprengen Relevanzerfahrungen den Rahmen des alltäglich Selbstverständlichen. Sie entzünden sich an „bedeutenderen Ereignissen

<sup>37</sup> SCHILLEBEECKX 1990 [Anm. 5], 48

<sup>38</sup> Der Begriff der „Relevanzerfahrung“ entstammt nicht der Terminologie von E. SCHILLEBEECKX. Während dieser auch allgemein menschliche Erfahrungen als „Offenbarungen“ tituliert, reserviere ich die Bezeichnung „Offenbarung“ um der begrifflichen Eindeutigkeit willen ausschließlich für Erfahrungen, deren Deutung den Interpretationsrahmen einer religiösen Auslegungstradition erkennen lässt. SCHILLEBEECKX *profane* Offenbarungserfahrungen (DERS. 1990 [Anm. 5], 46) bezeichne ich der Klarheit halber als *Relevanzerfahrungen*.

<sup>39</sup> Ebd. 45

des Lebens“<sup>40</sup> und erweisen sich für das betroffene Subjekt als persönliche ‚Offenbarungen‘<sup>41</sup>, in denen „sich etwas Überraschendes ereignete, etwas, was die alltäglichen Routineerfahrungen durchbrach und sich bei näherem Zusehen [...] als etwas ‚Neues‘ erwies, etwas Neues, in dem wir doch unser tiefstes Selbst wiedererkennen.“<sup>42</sup>

- *Theologisch* gründet die korrelative Schlüsselfunktion solch existenziell bedeutsamer Erfahrungen letztlich im jüdisch-christlichen Axiom, dass sich Gott prinzipiell im Medium menschlicher Erfahrungen offenbart.<sup>43</sup> Im Umkehrschluss kann Gottes Selbstmitteilung für den Menschen nur zugänglich und glaubwürdig werden, insofern es gelingt, humane Erfahrungen theologisch zu entziffern.<sup>44</sup> Auch wenn man in transzendentaltheologischem Sinne annimmt, dass sich Gott prinzipiell in jeglicher Erfahrung verbirgt, ist damit zu rechnen, dass es „konkrete Erfahrungen in unserer existentiellen Geschichte“ gibt, in denen diese Gegebenheit Gottes „sich deutlicher in unser Bewußtsein vordrängt“<sup>45</sup> als in den selbstverständlichen Begebenheiten des Alltags. Subjektive Relevanzerfahrungen sind demnach in besonderer Weise prädisponiert, als theologische Offenbarungserfahrungen ausgelegt zu werden.
- *Anthropologisch* beruht die korrelative Mittlerrolle existenziell bedeutsamer Erfahrungen auf zwei Prämissen. Einerseits kann begründet angenommen werden, dass Menschen unterschiedlicher Epochen, Kulturen und Gesellschaften überhaupt biographische Erfahrungen machen, denen sie signifikante Bedeutsamkeit zuschreiben. Andererseits erscheint es wahrscheinlich, dass solche Relevanzerfahrungen über ihre geschichtliche, kulturelle und soziale Unterschiedlichkeit hinweg *verbindende* Merkmale des Widerfahrens, Erlebens und Deutens in sich bergen, die sich zu allgemein menschlichen *Grunderfahrungen* verdichten.

---

<sup>40</sup> GS 21

<sup>41</sup> SCHILLEBEECKX 1990 [Anm. 5], 46

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> „Es gibt keine Begegnung mit Gott [...], die nicht durch eine Begegnung mit der Welt in ihrer eigenen Konsistenz vermittelt ist.“ (ebd. 127; vgl. insb. G. HASENHÜTTL, Erfahrung als Ort der Theologie, in: F. KLOSTERMANN / R. ZERFASS (Hg.), *Praktische Theologie heute*, München – Mainz 1974, 624–637, hier: 634)

<sup>44</sup> Soll die christliche Gottesrede Plausibilität gewinnen, ist es „entscheidend [...], daß man über weltliche Erfahrungen religiös sprechen kann – im Licht der christlichen Erfahrungstradition.“ (SCHILLEBEECKX 1980 A [Anm. 5], 86)

<sup>45</sup> K. RAHNER, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: DERS., *Schriften zur Theologie XIII*, Zürich u. a. 1978, 226–251, hier: 238

- *Kommunikationstheoretisch* eignen sich solche (in Relevanzerfahrungen zutage tretenden) Grunderfahrungen prinzipiell als „Tertium Comparationis“ eines wechselseitigen Dialogs zwischen überliefertem Glauben und heutiger Lebenswirklichkeit, da sie einen Kernbestand des *Gemeinsamen* markieren, der die historische, kulturelle und sprachliche *Eigenart* der Dialogpartner unberührt lässt. Anthropologische Grunderfahrungen vermögen, den „garstig breiten Graben“ zwischen beiden zu „überbrücken“ helfen, ohne dass ein Erfahrungspol den anderen dominiert oder verfälscht.<sup>46</sup>
- Insofern in Relevanzerfahrungen aufzuspürende Grunderfahrungen ein *radikal anthropologisches Fundament* bilden, auf dem sich Glaube und Leben begegnen können, ermöglichen sie eine Kommunizierbarkeit des christlichen Glauben auch in einer *religionssoziologischen* Situation, in der kirchlich-christlich geprägte Vokabeln, Vorstellungen und Verhaltensmuster als Verständigungsbasis ausfallen.

#### IV. Konkrete Intensiverfahrungen Jugendlicher – ein Prüfstein korrelativer Didaktik

Wer Glaube und Leben korrelativ ins Gespräch bringen will, muss um Widerfahrnisse, Erlebnisse, Deutungen und Auslegungshorizonte wissen, die einerseits der religiösen Tradition zugrunde liegen und andererseits das heutige Dasein prägen. Solches Wissen ergibt sich nicht von selbst. Es bedarf der gezielten und reflektierten Wahrnehmung und Analyse des überlieferten Glaubens und des aktuellen Lebens.

Während sich biblische und historische Theologie vorrangig der Aufgabe zuwenden, die Herkunftssituationen und -erfahrungen des Glaubens zu entschlüsseln, konzentriert sich empirische Theologie darauf, religiös relevante Situationen und Erfahrungen der Gegenwart wahrzunehmen und zu ergründen. Für die *empirische Religionspädagogik* steht solche Erkundung unter dem Vorzeichen, ob und unter welchen Bedingungen eine *subjekt- und sachgerechte Aneignung* der jüdisch-christlichen Sprach- und Erfahrungstradition hier und heute konkret möglich ist.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Vgl. etwa R. OTT (Lernen in der Begegnung mit der Bibel, in: H.-G. ZIEBERTZ / W. SIMON (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 291–309, hier: 303), der in bibeldidaktischem Zusammenhang „die *Grunderfahrungen* [...], die in den einzelnen Lebenssituationen und Erlebnissen stecken (z. B. Liebe, Schuld, Scheitern, Anerkanntsein)“ unmissverständlich als „Brücke zur Thematik des Bibeltextes“ identifiziert.

<sup>47</sup> Vgl. B. PORZELT / R. GÜTH (Hg.), Empirische Religionspädagogik. Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte, Münster 2000.



Wie bislang herausgearbeitet wurde, steht und fällt die Möglichkeit solcher Aneignung mit dem Gelingen eines wechselseitigen und verständnisvollen Dialogs, in dem sich Offenbarungserfahrungen der jüdisch-christlichen Überlieferung und offenbarende Erfahrungen heutiger Lebensgeschichten als unterschiedliche Varianten menschlicher Relevanzverfahren sinnvoll und ebenbürtig aufeinander zu beziehen vermögen.

Soll der Religionsunterricht eine solche Korrelation begünstigen und ermöglichen, muss er signifikante Erfahrungen, in denen sich die Schülerinnen und Schüler wiederfinden, konstitutiv und angemessen berücksichtigen.<sup>48</sup> Dies ist gegeben, insofern gegenwärtige Relevanzverfahren im Unterricht authentisch zu Wort kommen und dergestalt auf christlich gedeutete Fremderfahrungen bezogen werden, dass sich erhellende Verständigung ohne Vereinnahmung ereignen kann.

Die Entwicklung und Verwirklichung eines didaktischen Arrangements, das diesem Anspruch standhält, erfordert gründliche Kenntnisse von Erfahrungen, denen Jugendliche aus eigener Sicht lebensgeschichtliche Bedeutsamkeit zumessen. Dem Ziel, solche „*Intensiverfahren*“<sup>49</sup> reflektiert und methodisch kontrolliert zu erheben und zu ergründen, widmete ich mich im Rahmen einer qualitativ-empirischen Forschungsstudie.<sup>50</sup> Um die Realisierbarkeit und Legitimität einer Didaktik zu ermitteln, die lebensbedeutsame Erfahrungen aus Tradition und Gegenwart auf Basis anthropologischer Gemeinsamkeiten zu vermitteln sucht, galt es zu erkunden:

- ob Jugendliche überhaupt existenziell bedeutsame Eigenerlebnisse in den korrelativen Dialog einzubringen vermögen;
- in welchen Sprachformen diese Erfahrungen zum Ausdruck kommen;
- durch welche charakteristischen und möglicherweise auch allgemein menschlichen Muster, Modi und Themen des Widerfahrens, Erlebens und Deutens solche Intensiverfahren gekennzeichnet sind.

<sup>48</sup> Vgl. insb. K. E. NIPKOW, Religionsunterricht im künftigen Europa, in: *Informationes Theologiae Europae* 4 (1995) 357–374, hier: 364

<sup>49</sup> Als qualitativ-empirische Operationalisierung des Begriffs „Relevanzverfahren“ bezeichnet die Kategorie der „*Intensiverfahrung*“ erinnerte Widerfahrnisse, die kommunikativen Zeugnissen zufolge im eigenen Lebenslauf unmittelbar erlebt (nicht mitgeteilt) wurden (*Konkretheit*); emotional intensiv erlebt wurden (*emotionale Valenz*); in irgendeiner Weise aus dem Alltag der Betroffenen hervorstachen (*Singularität*); als subjektiv bedeutsam gedeutet werden (*subjektive Relevanz*).

<sup>50</sup> PORZELT 1999 [Anm. 1]

Als Probanden fungierten Jugendliche, die sich in Oberstufengruppen katholischer Jugendverbände engagieren und somit zumindest gelegentlich mit christlichen Vorstellungen und Praktiken in Berührung kommen. Verzichten diese Befragten, die als vergleichsweise kirchennah einzuordnen sind, in der Darlegung ihrer Intensiverfahrungen auf explizit religiöse Redeformen, dann liegt der Schluss nahe, dass sich Jugendliche aus kirchenferneren Milieus im Deuten persönlicher Erlebnisse erst recht von christlich geprägten Interpretamenten abgelöst haben.

Jugendliche Intensiverfahrungen sprechen für sich. Wer sie angemessen in ihrer Eigenart verstehen und interpretieren will, muss die *Anstrengung* in Kauf nehmen, sich nachvollziehend darauf einzulassen, wie Jugendliche ihr eigenes Erleben ins Wort setzen. Es ist unabdingbar, sich am Fragment jugendlicher Selbstmitteilungen „abzuarbeiten“, will man einen verstehenden Zugang zu jugendlichen Erfahrungswelten gewinnen.

Wenn ich mich im Folgenden resümierend auf Befunde der genannten qualitativen Untersuchung stütze, die im Kern aus sieben separaten Fallstudien besteht<sup>51</sup>, will ich keinesfalls den Eindruck erwecken, die *achtsame Auseinandersetzung* mit Zeugnissen jugendlichen Lebens und Erlebens sei theologisch oder religionspädagogisch verzichtbar. Erst mit Blick auf konkrete Fallbeispiele gewinnen die nachfolgenden Aussagen Anschaulichkeit und Verständlichkeit!

#### V. „Respektierende Konfrontation“ als realistische Perspektive korrelativer Didaktik

Erinnerte und erzählte Lebensgeschichte birgt Ereignisse, die als subjektiv bedeutsam erlebt und gedeutet werden. Jugendliche wissen um solche Gipfel- und Knotenpunkte ihrer Biographie und sie vermögen diese in genuiner Weise zu versprachlichen. Die Eigengestalt und Eigenlogik ihres Sprechens spiegelt eine Vielschichtigkeit und Vielgestalt existenzieller Erlebensmodi und Erfahrungsthemen.

Korrelative Religionsdidaktik strebt danach, die Lebenserfahrungen der Schülerinnen und Schüler mit der jüdisch-christlichen Erfahrungstradition in ein fruchtbares Gespräch zu verwickeln. Sollen sich beide Dialogpartner in ihrer Eigenart und Eigenständigkeit gegenseitig erhehlen und korrigieren können, müssen sie im Unterrichtsgeschehen in

<sup>51</sup> Besagte Fallstudien beanspruchen keine statistische Repräsentativität. Sie verstehen sich als gegenstandsbezogener Anknüpfungspunkt einer empirisch begründeten Theorie jugendlicher Intensiverfahrungen (vgl. ebd. 116–118).

ihrer *jeweiligen Besonderheit* zur Geltung kommen. Werden jugendliche Erfahrungen didaktisch instrumentalisiert und als „Anknüpfungspunkte“<sup>52</sup> benutzt, um die vermeintlich „ein für allemal begriffene, fertige Wahrheit“<sup>53</sup> der religiösen Offenbarung in Form „schon bereit liegender Glaubensinhalte“<sup>54</sup> weitergeben zu wollen, werden letztlich beide Dialogpartner der Möglichkeit beraubt, sich wechselseitig als Lesehilfe und Prüfstein zu erweisen. Wer die Erfahrungswelt der Schülerinnen und Schüler in ihrer *sperrigen Eigenart* aus dem Unterrichtsprozess verbannt, nimmt der religiösen Überlieferung den Ansprechpartner, dem sie sich als plausible Deutungshilfe anbieten will und von dem sie umgekehrt Impulse empfangen kann, um sich unter den gewandelten Bedingungen der Gegenwart als „sinnerschließende und befreiende Kraft“<sup>55</sup> zu bewähren.

Korrelative Didaktik steht vor der Aufgabe, „das Recht unterschiedlicher Erfahrungen real aufeinander zu beziehen.“<sup>56</sup> Nur wenn es im Unterricht gelingt, lebensbedeutsame Glaubens- und Lebenserfahrungen „je in ihrem Eigenwert und ihrer Eigenständigkeit zu sehen und zu belassen“<sup>57</sup> – was nichts anderes bedeutet, als sie zu *respektieren* –, wird es möglich, beide Erfahrungspole in ein wahrhaftiges Gespräch zu bringen, das per se „nicht spannungs- und widerspruchsfrei sein“<sup>58</sup> kann.

Der *Respekt* vor dem Anderssein des anderen bildet die Möglichkeitsbedingung, um sich gegenseitig verstehen und verständigen zu können. „Die Kraft zur Glaubensvermittlung endet dort, wo der andere nicht mehr in seinem Anderssein wahrgenommen und verstanden wird.“<sup>59</sup> Sollen jugendliche Relevanz Erfahrungen im Unterricht als ebenbürtiges Korrelat der Glaubensüberlieferung zur Geltung kommen, sind sie somit notwendigerweise in ihrer konkreten Einmaligkeit und

<sup>52</sup> E. FEIFEL, Didaktische Ansätze in der Religionspädagogik, in: ZIEBERTZ / SIMON 1995 [Anm. 48], 86–110, hier: 91; vgl. a. G. BITTER, Plädoyer für eine zeitgemäße Korrelationsdidaktik. Sieben friedfertige Thesen, in: Lebendige Katechese 18 (1996) 1–8, hier: 4: „Das allzu spärliche (empirisch gesicherte) humanwissenschaftliche Fundament treibt nur zu oft die angeblich korrelative Unterrichtspraxis in die alten Bahnen der ‚Münchener Methode‘: die alltägliche Erfahrung heute wird mißbraucht zur ‚Anknüpfung‘.“

<sup>53</sup> ZENTRALSTELLE BILDUNG 1977 [Anm. 4], 15

<sup>54</sup> R. ENGLERT, Korrelation(s)didaktik). Bilanz und Perspektiven, in: RpB 38/1996, 3–18, hier: 6

<sup>55</sup> Vgl. SCHILLEBEECKX 1990 [Anm. 5], 59 f.

<sup>56</sup> HALBFAS 1991 [Anm. 8], 753

<sup>57</sup> BAUDLER 1976 [Anm. 31], 330

<sup>58</sup> OTT 1995 [Anm. 48], 301

<sup>59</sup> Vgl. HALBFAS 1991 [Anm. 8], 753

Besonderheit wahr- und ernstzunehmen: „Die Wertschätzung der Erfahrungen und Ansichten junger Menschen“<sup>60</sup> im allgemeinen und ihrer existenziell bedeutsamen Erfahrungen im besonderen bildet eine zwingende Vorbedingung, damit sich korrelative Begegnung mit der jüdisch-christlichen Erfahrungstradition ereignen kann.

Mit Blick auf die Einzelerfahrungen, die in den angesprochenen qualitativ-empirischen Fallstudien analysiert und rekonstruiert wurden, lässt sich zumindest andeutungsweise ermessen, dass eine korrelative Vermittlung zwischen Lebens- und Glaubenserfahrungen, die beide in ihr Recht setzen will, *erhebliche Konsequenzen* für den *konkreten Alltag* des Religionsunterrichts impliziert.

Betrachten wir die Erfahrungszeugnisse, die qualitativ-empirisch in den Blick genommen wurden, in fallübergreifender Perspektive<sup>61</sup>, so lassen sich drei Grundtendenzen ausmachen, die für eine realistische Zielformulierung korrelativer Religionsdidaktik bedenkenswert erscheinen.

— Mit den *Verlaufsschemata* der Krise (1), des Übergangsritus (2) und der punktuellen Erlebnisaufgipfelung (3) auf der einen und den *existenziellen Kernthemen* von Heimat und Fremde (1), psychosozialer Integration und Isolation (2), Tod, Kontingenz und Vergänglichkeit (3), akzeptierender Kommunikation (4) und präsentischer Alltags-transzendenz (5) auf der anderen Seite, vermochte die qualitativ-empirische Untersuchung ausgewählter Erfahrungszeugnisse ein vorläufiges Inventar *elementarer Strukturen und Themen* zu identifizieren, die für jugendliche Relevanz Erfahrungen kennzeichnend sind.<sup>62</sup> Die existenziellen Grundthemen und -strukturen, die in den erkundeten Einzelerfahrungen aufgespürt wurden, geben ein *anthropologisches „Drittes“* zu erkennen, auf das sich religiös tradierte und aktuelle Daseinszeugnisse gemeinschaftlich beziehen könnten. Der *Rekurs auf Grunderfahrungen*, die sich gleichermaßen in der Erfahrungswelt der Schülerinnen und Schüler wie der jüdisch-christlichen Überlieferung aufspüren lassen, erscheint jedenfalls als *aussichtsreiche Chance*, um im Unterricht eine *verstehende Verknüpfung* zwischen Lebens- und Glaubenserfahrungen anzubahnen.

<sup>60</sup> VORSTAND DES DKV (Hg.), Religionsunterricht in der Schule. Ein Plädoyer des Deutschen Katecheten-Vereins, in: KatBl 117 (1992) 611–627, hier: 618

<sup>61</sup> Vgl. PORZELT 1999 [Anm. 1], 252–260

<sup>62</sup> Dass dieser Fundus durch weitere empirische Studien ergänzt und gegebenenfalls auch korrigiert werden muss und es einer sorgfältigen religionsdidaktischen Reflexion bedarf, um die angeführten Grundformen und -inhalte existenziell bedeutsamen Erlebens und Erfahrens in sach- und adressatengemäßer Weise auf eine korrelative Unterrichtspraxis umzumünzen, liegt auf der Hand.



- Die „*Sprache der Bedeutsamkeit*“, in der die Probanden selbst erlebte Widerfahrnisse von existenziellem Gewicht verbalisieren, überschneidet sich *in keiner Weise* mit den charakteristischen Sprach- und Deutungsmustern der jüdisch-christlichen Tradition.

Eine realistische Korrelationsdidaktik muss von der Prämisse ausgehen, dass zwischen jugendlichen Lebens- und christlichen Glaubenserfahrungen keinerlei sprachliche Berührungspunkte bestehen, die über anthropologisch nachvollziehbare Vokabeln und Formulierungen hinausgehen. Will der Unterricht einen Zugang zur Erfahrungswelt des Glaubens ermöglichen, der über eine anthropologische Lesart religiöser Dokumente und Praktiken hinausgeht, steht er vor der fundamentalen Aufgabe, das *Interpretament* „Gott“ als Spezifikum religiöser Wirklichkeitsdeutung<sup>63</sup> *verständlich zu machen*. Dieses ist den Schülerinnen und Schülern mit hoher Wahrscheinlichkeit *existenziell fremd*.<sup>64</sup>

Religiös geprägte Worte und Wendungen kommen jedenfalls als „verbindendes Drittes“, das eine verstehende Annäherung zwischen aktuellen Lebens- und tradierten Glaubenserfahrungen ermöglicht, nicht in Frage.

- Aus den analysierten Selbstmitteilungen wird deutlich, dass jugendliche Intensiverfahrungen in sich äußerst vielschichtig und voneinander sehr verschieden sind.

Eine Korrelationsdidaktik, die gegenwärtigen Relevanzverfahren konzeptionelles Gewicht beimisst, wird sich auf diese *Disparität existenzieller Themen und Erfahrungsmodi* einrichten müssen.

<sup>63</sup> Vgl. insb. SCHILLEBEECKX 1990 [Anm. 5], 29.126 f.

<sup>64</sup> Da sich religiöse Rede im eigentlichsten Sinne auf „Gott“ bezieht, ist die vielstimmige Bestimmung der Gottesfrage als „Mitte“ (EKD 1995 [Anm. 15], 30) und „Zentrum“ (R. SAUER, Wo begegnen Schülerinnen und Schüler der Frage nach Gott?, in: Lebendige Katechese 16 (1994) 98–104, hier: 103) des Religionsunterrichts von beinahe zwingender Plausibilität. Setzen wir mit SCHILLEBEECKX 1990 [Anm. 5], 122 voraus, dass es „nur [...] aufgrund menschlicher Erfahrungen.“ möglich ist, „sinnvoll von Gott zu reden“, beantwortet das Postulat, dass der Religionsunterricht um seiner selbst willen von Gott sprechen *muss*, freilich nicht die drängende Frage, ob und wie dieses Fach heute überhaupt „erfahrungsgesättigt“ von „Gott“ zu sprechen *vermag*! „Es scheint so, daß sich die Erfahrungen und Deutungen der Glaubenden nicht mehr mit den Erfahrungen und Deutungen der Nicht-Glaubenden (z. B. der jungen Leute) vermitteln lassen: Der geglaubte Gott, der als Gottes-Gedanke alle Wirklichkeit sichert, wird in eben dieser Wirklichkeit nicht mehr erfahren; ein nicht erfahrbare Gott ist nicht mehr begründbar; ein nicht mehr begründbarer Gottes-Gedanke ist nicht mehr zu vermitteln.“ (BITTER 1996 [Anm. 54], 2)

Der Religionsunterricht soll zwar beständig Möglichkeiten eröffnen, eigene Daseinsdeutungen in der Auseinandersetzung mit der religiösen Erfahrungstradition reflektieren, befragen und gegebenenfalls auch modifizieren zu können. Angesichts der Vielgestaltigkeit existenzieller Themen und Erfahrungsmodi, mit der auf Seiten Jugendlicher zu rechnen ist, erscheint es jedoch *kaum vorhersehbar und planbar*, in welchen Fällen Schülerinnen und Schüler für sich selbst einen aussagekräftigen Zusammenhang zwischen eigenen und tradierten Erfahrungsgehalten und -formen herzustellen vermögen.

Jugendliche Relevanzverfahren und religiös überlieferte Offenbarungserfahrungen stehen in sprachlicher, struktureller und inhaltlicher *Spannung* zueinander. Ihre gegenseitige *Fremdheit* und jeweilige *widerständige Eigenart* bildet ein Grunddatum korrelativer Didaktik.

Klassischerweise gilt die korrelative Begegnung zwischen überlieferter Glaubens- und heutiger Lebenserfahrung letztendlich dann als geglückt, wenn beide Erfahrungspole „sich gegenseitig etwas zu sagen haben, sich befragen, sich anregen“<sup>65</sup> – auf den Punkt gebracht, wenn sie „sich wechselseitig erhellen“<sup>66</sup>. Zweifellos birgt jeder ernsthafte Dialog die Perspektive, dass beide Partner sich „schöpferisch in Bewegung bringen“<sup>67</sup>, indem sie ihre ursprüngliche Position am Standpunkt des Gegenüber (kritisch) prüfen und läutern sowie (produktiv) weiterentwickeln. Auch für die unterrichtliche Begegnung zwischen jüdisch-christlicher Tradition und jugendlichen Erfahrungswelten ist solche wechselseitige Erhellung als Zielperspektive unverzichtbar. Ihr Gelingen jedoch zur regulären Norm des Religionsunterrichts zu machen, hieße, dessen Möglichkeiten zu überfordern und den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun.

*Wechselseitige Erhellung setzt gegenseitiges Verstehen voraus.* Um das Fremde kritisch und produktiv auf das Eigene zu wenden, muss es zunächst in seinem Anderssein wahrgenommen und begriffen werden.

Eine realistische Korrelationsdidaktik, die um die gegenseitige Fremdheit der ihr anvertrauten Sprach- und Erfahrungswelten weiß und deren jeweilige Besonderheit zu achten sucht, wird deshalb die *primäre und naheliegende Aufgabe des Religionsunterrichts* darin sehen, *vertraute und fremde Wirklichkeitsdeutungen je für sich sorgsam wahrnehmen und verstehen zu lehren, um sie in ihrer Unterschiedlichkeit respektvoll miteinander zu konfrontieren.*

---

<sup>65</sup> ZENTRALSTELLE BILDUNG 1985 [Anm. 6], 243

<sup>66</sup> ZENTRALSTELLE BILDUNG der DBK (Hg.), Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, München 1998, 7

<sup>67</sup> ZENTRALSTELLE BILDUNG 1977 [Anm. 4], 18

Erst insoweit es gelingt, aus einer vertieften Sicht der eigenen Lebenswelt heraus Erfahrungszeugnisse des fremden Glaubens verstehend anzuerkennen, wird es prinzipiell möglich, dieses Fremde kritisch und produktiv mit dem Eigenen zu verknüpfen.

Ein Religionsunterricht, der als *Anwalt des fremden Glaubens unter Respektierung des eigenen Lebens* auftritt, vermag Bedingungen zu schaffen, dass sich wechselseitige Erhellung zwischen Glaubens- und Lebenserfahrungen ereignen kann. Ob sich solche Korrelation dann tatsächlich ereignen wird und Schülerinnen wie Schüler den Erfahrungsschatz des Glaubens für sich selbst als „Lebens-Mittel“<sup>68</sup> entdecken oder ob Glaube und Leben letztlich unkorrelierbar nebeneinander verharren<sup>69</sup>, liegt letztlich nicht in seiner Hand.

## VI. „Indirektes Korrelieren“ statt direkter Kommunikation des Privaten

Mein Plädoyer, jugendliche Erfahrungen in ihrer eigenen und einzigartigen Sprache, Struktur und Inhaltlichkeit als ebenbürtiges Korrelat religiöser Glaubenserfahrungen wahr- und ernstzunehmen, könnte den Fehlschluss provozieren, den Religionsunterricht selbst als Raum zu definieren, wo Schülerinnen und Schüler *eigene* Intensiverfahrungen offenlegen sollten. Dem ist unmissverständlich zu widersprechen.

Sicherlich ist nicht auszuschließen, dass es im Alltag des Religionsunterrichts zur authentischen Mitteilung persönlicher Erlebnisse kommen kann. Wird eine solche unmittelbare Erfahrungskommunikation jedoch (religions)didaktisch intendiert und methodisch zu inszenieren versucht, so *überschreitet* der (Religions)Unterricht damit die Grenze dessen, was ihm aufgetragen und realistischerweise möglich ist. Er

---

<sup>68</sup> R. ENGLERT, Wissenschaftstheorie der Religionspädagogik, in: ZIEBERTZ / SIMON 1995 [Anm. 48], 147–174, hier: 167

<sup>69</sup> Vgl. insb. K. HEMMERLE, Der Religionsunterricht als Vermittlungsgeschehen. Überlegungen zum Korrelationsprinzip, in: KatBl 119 (1994) 304–311, hier: 307: „Die Grenze des Korrelationsprinzips [...] besteht nicht darin dass die theologisch fundamentalen Dinge nicht mehr stimmen. Und es ist auch nicht der Fall, daß die Gegenseitigkeit der Korrelation nicht mehr stimmt. Aber während bislang die Hoffnung im Hintergrund stand, daß die ‚anima naturaliter christiana‘, die menschliche Seele, die von Natur aus eine Christin ist, das auf die Dauer schon gepackt bekommt, ist nun das Neue die Frage: Sind die beiden Bereiche ‚menschliche Grunderfahrung‘ [nach meiner Lesart im Sinne konkreter Lebenserfahrungen: B. P. ] und ‚Glaube‘ überhaupt korrelierbar? Wir machen oftmals die Erfahrung, daß sie zumindest biographisch nicht korrelierbar sind.“

bemächtigt sich in unzulässiger Weise der Privatsphäre der Schülerinnen und Schüler.<sup>70</sup>

Jugendliche betrachten den schulischen Unterricht *kaum* als genuinen Ort, um Eindrücke, Gefühle und Gedanken zu besprechen, die sie für sich selbst als vertraulich und intim werten. Kommunizieren sie Erlebnisse und Erfahrungen, die ihnen emotional nahegehen und subjektiv bedeutsam sind, so geschieht dies – abgesehen von familiären Bezügen – in der Regel in der informellen Interaktion mit Gleichaltrigen.

Auch eine Didaktik, die sich als schüler- und erfahrungsorientiert begreift, muss zugestehen und berücksichtigen, dass der unterrichtlichen Kommunikation eine fremdbestimmte, verpflichtende, asymmetrische und sanktionierende Grundstruktur vorgegeben und aufgeprägt ist, die einem offenen und vertrauensvollen Erfahrungsaustausch *enge Grenzen* setzt. Sie hat zu beachten und zu respektieren, dass sich Jugendliche *mit gutem Recht und aus guten Gründen* auf den selbstbestimmten, freiwilligen, egalitären und sanktionsarmen Sozialraum der Gleichaltrigen konzentrieren, wenn sie sensible Aspekte des eigenen Lebens und Erlebens preisgeben.<sup>71</sup>

Eine Religionsdidaktik, welche die Grenzen schulischen Unterrichts ernstnimmt und die originären Begegnungsräume der Jugendlichen achtet, wird sich nicht daran aufreihen, sondern vielmehr akzeptieren, dass in der Schule ebendas „vielfach mißlingt [...], was im ungezwungeneren Rahmen außerschulischer Meetings sehr wohl möglich ist.“<sup>72</sup> Um aktuelle Lebenserfahrungen als korrelativen Gegenpol zur Glaubenstradition ins Spiel zu bringen, wird sie darauf *verzichten* müssen, die direkte

<sup>70</sup> Vgl. insb. A. SCHIRLBAUER, Im Schatten des pädagogischen Eros. Destruktive Beiträge zur Pädagogik und Bildungspolitik, Wien 1996, 66 f.

<sup>71</sup> Dass es im Rahmen der qualitativ-empirischen Bezugsstudie gelang, die jugendlichen Probanden zu einer bemerkenswert offenen und authentischen Darlegung persönlicher Intensiverfahrungen zu bewegen, verdankt sich maßgeblich dem kommunikativen Setting der verbandlichen Realgruppe. Als freiwillige Sozialgebilde, die durch Selbstbestimmung, Personenbezug und Egalität geprägt sind (W. SCHEFOLD / D. DAMM, Jugendverbände, in: H. EYFERTH / H.-U. OTTO / H. THIERSCH (Hg.), Handbuch zur Sozialarbeit / Sozialpädagogik, Neuwied – Darmstadt 1984, 611–623, hier: 617) sowie dank ihrer zeitlichen und personellen Kontinuität ein hohes Maß gegenseitiger Vertrautheit entstehen lassen (vgl. B. PORZELT, Kontinuität und Verbindlichkeit in der verbandlichen Jugendarbeit, in: dj 42 (1994) 80–88), erweisen sich solche Verbandsrunden ähnlich wie informelle Gleichaltrigenbezüge als willkommener und geeigneter Ort, wo sich Jugendliche aus freien Stücken über Erfahrungen austauschen, die sie im Schulunterricht für sich behalten.

<sup>72</sup> ENGLERT 1993 [Anm. 9], 102



Erfahrungskommunikation kopieren zu wollen, die in freiwilligen Sozialbezügen gang und gäbe ist.<sup>73</sup>

Schülerinnen und Schüler sollten im Religionsunterricht eigene Relevanz Erfahrungen identifizieren, besprechen und bedenken können, *ohne* (mehr oder minder sublim) dazu gedrängt zu werden, sich persönlich zu offenbaren! Das unaufgebbare Ziel, existenziell bedeutsame Schülererfahrungen in ein wechselseitiges kritisches und produktives Gespräch mit analogen Glaubenserfahrungen zu verwickeln, erfordert eine behutsame Kommunikationskultur.

Schließt eine solche Gesprächskultur auch nicht generell aus, dass Schülerinnen und Schüler im ein oder anderen Fall unmittelbar auf persönliche Wahrnehmungen, Gefühle und Gedanken zu sprechen kommen, so legt sie doch gerade bei sensiblen Themenbereichen (z. B. Spiritualität, Freundschaft, Sexualität, Tod), die zum existenziellen Proprium des Religionsunterrichts gehören, Vorgehensweisen nahe, die es ermöglichen, eigene Erlebnisse und Erfahrungen *indirekt* zur Sprache zu bringen.

Statt unmittelbare Selbstmitteilungen zu evozieren, setzt solch *indirektes Korrelieren* darauf, existenziell bedeutsame Gegenwartserfahrungen *mittelbar zu repräsentieren*, mit denen sich Schülerinnen und Schüler identifizierend auseinandersetzen und anhand derer sie eigene Erlebnisse und Deutungen behutsam thematisieren können, ohne sich genötigt zu sehen, Details und Aspekte kundtun zu müssen, die sie für sich selbst als sensibel und privat einstufen.

Zeitgenössische Erfahrungszeugnisse Dritter, die sprachlich, symbolisch, bildlich, musikalisch oder filmisch gefasst sein können, dienen dabei als Medium, um heutigen Lebenserfahrungen im Unterricht Geltung zu verschaffen. Sind solche Dokumente auch niemals imstande, jugendliche Lebenssituationen und -erfahrungen in ihrer konkreten Vielfältigkeit umfassend und vollgültig widerzuspiegeln, so sollten sie den Schülerinnen und Schülern doch prinzipiell die Möglichkeit bieten, sich selbst *wiederzuerkennen*, sollen sie ihrem genuinen Zweck gerecht werden, *vertraute* Erfahrungen zu repräsentieren, die mit dem *fremden* Erfahrungsschatz der religiösen Überlieferung *respektvoll zu konfrontieren* sind.<sup>74</sup>

<sup>73</sup> Vgl. H. GIESECKE, Das Ende der Erziehung. Neue Chancen für Familie und Schule, Stuttgart 1996, 149

<sup>74</sup> Wie sich *Gegenwartserfahrungen* im Unterricht sach- und schülergerecht repräsentieren lassen, erscheint als Problem, das von einer Religionsdidaktik, die sich primär um die Präsentation der *Glaubenstradition* sorgte, bislang kaum reflektiert wurde.

GOECKE-SEISCHAB, Margarete Luise / OHLEMACHER, Jörg: Kirchen erkunden – Kirchen erschließen. Ein Handbuch mit über 300 Sachzeichnungen und Übersichtstafeln, sowie einer Einführung in die Kirchenpädagogik. Lahr: Kaufmann / Kevelaer: Butzon & Bercker 1998. 240 Seiten, 49,80 DM.

DEGEN, Roland / HANSEN, Inge (Hg.) unter Mitarbeit von SCHEILKE, Christoph Th.: Lernort Kirchenraum. Erfahrungen – Einsichten – Anregungen. Münster: Waxmann 1998. 296 Seiten. 38,- DM.

KLIE, Thomas (Hg.): Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen (= Grundlegungen 3). Münster: LIT-Verlag 1998. 176 Seiten. 34,80 DM.

JULIUS, Christiane-B. / KAMEKE, Tessen von / KLIE, Thomas / SCHÜRMANN-MENZEL, Anita: Der Religion Raum geben. Eine kirchenpädagogische Praxishilfe. Loccum: Religionspädagogisches Institut Loccum 1999. 152 Seiten. 28,- DM.

Kirchen stehen im Raum der Öffentlichkeit. Sie sind Teil des Stadt- und Ortsbildes, dessen Konturen sie mitprägen. Als „öffentliche Räume“ mit (in der Regel) offenen Türen laden sie ein einzutreten. Ihre „fremden“ Räume beeindrucken, irritieren, wecken Interesse und Fragen. Kirchenräume wirken atmosphärisch und durch die Welt ihrer Bilder und Zeichen. Kirchengebäude sind Orte des (Langzeit-)Gedächtnisses. Als Denk-male rufen sie Denkwürdiges in Erinnerung. Sie sind Versammlungsräume der christlichen Gemeinden, die in ihnen „Geheimnisse des Glaubens“ feiern, in denen sie Verheißungen in Erinnerung rufen und vergegenwärtigen, die Hoffnung begründen und einen weiten Horizont der Zukunft (und der Herkunft) erschließen. Das Interesse moderner „Touristen“, solche vielfach fremd gewordenen Kirchen-Räume aufzusuchen, hat zugenommen. „Kirchenführungen“ finden regen Zuspruch. Auch innerhalb der Kirchen finden sie zunehmend Aufmerksamkeit als eine pastoral bedeutsame Form der Begegnung und der Begleitung. Ein gastfreundlicher „Empfang“ nach dem Vorbild des französischen „accueil“ und informative Hinweise im Eingangsbereich der Kirchen signalisieren unaufdringlich Ansprechbarkeit im Hinblick auf das oft nicht nur kunsthistorische Interesse der Besucherinnen und Besucher.

In diesem Zusammenhang wuchs im vergangenen Jahrzehnt auch ein neues religionsdidaktisches Interesse am Kirchenraum als einem potentiellen Ort lernender Begegnung mit einer kirchlichen Lebenswelt, die auch für die Mehrzahl der Schüler eine „fremde“ Lebenswelt geworden ist. So entfaltet Hubertus Halbfas in seinem in den Jahren 1989 bis 1991 veröffentlichten Unterrichtswerk für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe I (5.–10. Schuljahr) einen eigenen Lernstrang „Kirchenbau“, der in aufbauendem Lernen im Zeitraum von sechs Schuljahren und in einer kultur- und religionshermeneutischen Perspektive die Entwicklung des Kirchengebäudes im Kontext der Kirchengeschichte erschließt. In Grundlagenbeiträgen beschreibt er den Ansatz einer „Kirchengeschichte als Erinnerungsarbeit“ und entwirft das Konzept einer „regionalen Religionsdidaktik“ (vgl. H. Halbfas, Wurzelwerk. Geschichtliche Dimensionen der Religionsdidaktik, Düsseldorf 1989). Der 1998 veröffentlichte „Grundlagenplan für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule“ akzentuiert das erkundende Lernen als eine spezifische Lernform des Religionsunterrichts: „Religionsunterricht soll schulisches und außerschulisches Leben durch originale Begegnungen miteinander verbinden. Wenn immer weniger Kinder Ausdrucksformen des Glaubens sinnhaft erleben, dann wird es Aufgabe des Religionsunterrichts sein, Anstöße und Möglichkeiten zur Erkundung gelebten Glaubens und gelebter Religion zu geben: vor Ort, in der Begegnung mit Räumen und vor allem in der Begegnung mit Menschen der Kirchengemeinde“ (69).

In den beiden vergangenen Jahren erschienen vier neue Buchveröffentlichungen, die den im Bereich der evangelischen Religionsdidaktik entwickelten Ansatz einer „Kirchenpädagogik“ theoretisch reflektiert und zugleich praxisorientiert profilieren und entfalten. Die in voneinander unabhängigen Kontexten erarbeiteten Publikationen unterscheiden sich hinsichtlich ihres Adressatenkreises und ihrer Intentionen. Gemeinsam ist ihnen das Anliegen, das „Lernen vor Ort“ anzuregen und dafür Hilfen bereitzustellen. Sie verdienen Beachtung und Aufmerksamkeit auch im Bereich der katholischen Religionsdidaktik.

*Margarete Luise Goecke-Seischab*, Kunsterzieherin und langjährige Lehrbeauftragte für „Bildnerisches Gestalten“ und „Kunst in der Religionspädagogik“ an der Augustana-Fachhochschule, Abteilung München, und *Jörg Ohlemacher*, Professor für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Greifswald, legen unter dem Titel „Kirchen erkunden – Kirchen erschließen“ ein „Handbuch“ vor, das sich vorrangig an „Laien, auch möglichst viele junge Menschen“ wendet, „auch an ehrenamtliche Kirchenführer, an Pfarrer und Eltern, an Pädagoginnen und Pädagogen, in der Hoffnung, ihre Vorbereitung auf Erkundungsgänge in Kirchen erleichtern zu helfen“. Ihr Anliegen ist es, „das Interesse für den Sinnzusammenhang zwischen christlichem Weltbild und seinem irdischen Abbild, dem Kirchenbau, zu wecken“. Die Verfasser folgen dabei einem hermeneutischen Ansatz, der die Raumgestaltung des Kirchenbaus und seiner Ausstattung künstlerisch-ästhetisch als Gesamtkunstwerk und theologisch-spirituell als Symbolgestalt des Glaubens erschließt. Mit dieser Akzentsetzung will das vorliegende Handbuch „weder einen wissenschaftlichen Beitrag zur Ikonographie leisten noch die zahlreich angebotene kunsthistorische Literatur ersetzen“.

Die Ausführungen gliedern sich in drei Hauptteile. Im 1. Teil geben die Verfasser eine Einführung in den „Sinngestalt christlicher Kirchen“ (13–64). Die maßgeblichen Kategorien der Betrachtung und Deutung werden vor allem am Beispiel des mittelalterlichen Kirchenbaus gewonnen („Blütezeit der Kirchenbaukunst“ [21]). Neuzeit und Moderne finden vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit. Den 2. Teil bildet ein informativer kursorischer Überblick über „Geschichte und Bauformen christlicher Kirchen“ vom frühchristlichen Kirchenbau im römischen Reich bis zum modernen Kirchenbau des 20. Jahrhunderts (65–114). Die im Untertitel in Aussicht gestellte „Einführung in die Kirchenpädagogik“ folgt in dem didaktisch ausgerichteten 3. Teil: „Kirchen erkunden, Kirchen erschließen“ (115–191). Den einleitenden knappen Überlegungen zum didaktischen Ansatz der „Kirchenpädagogik“ folgen vor allem methodisch anregende Hinweise zu einem „Kirchen entdeckenden Lernen“ mit jüngeren Kindern und mit Jugendlichen. Eine reichhaltige Sammlung didaktisch vorstrukturierter Arbeitsbögen, Materialien und Gestaltungsvorschläge verleiht dem Handbuch Werkbuchcharakter. Der Anhang enthält eine umfangreiche Lexikon der benutzten Fachtermini (192–234), ferner Hinweise auf Kirchenführer für Kinder und Jugendliche sowie auf weiterführende Literatur.

Das vorliegende „Handbuch“ hat einen hohen Informationswert: im Hinblick auf das knappe und prägnant gebündelte kunst- und kulturgeschichtliche Überblickswissen, durch differenzierte Stichwortquerverweise, durch die Fülle der Sachzeichnungen, Bildtafeln und Skizzen. Es eignet sich insofern gut als Nachschlagwerk. Der didaktische Teil enthält vielfältige konkrete, vor allem methodische Anregungen, der Materialteil zahlreiche auch für die Praxis des Unterrichts nützliche Unterlagen. Sie können die eigene Planung mit Blick auf die spezifischen Erfordernisse der jeweiligen Schülergruppe nicht ersetzen, aber erleichtern. Auf eine Grenze des vorliegenden kirchenpädagogischen Ansatzes sei abschließend hingewiesen. Die hermeneutische Erschließung bezieht sich auf eine mehr oder weniger „objektive“ Symbolik des Kirchenraums. Nicht in jedem Fall wird ausreichend transparent und deutlich, daß die liturgische Feier in ihrem Vollzug der origi-

näre Sinnträger des Kirchenraumes ist, die diesem, ihn funktional als Kirchen-Raum nutzend, allererst eine theologisch qualifizierte glaubenssymbolische Bedeutung verleiht.

„Lernort Kirchenraum“ – unter diesem Titel veröffentlichten 24 Autoren und Autorinnen aus Forschung, Lehre und Praxis „Erfahrungen – Einsichten – Anregungen“. Der facettenreiche Sammelband entstand aus der Zusammenarbeit des Comenius-Instituts der EKD mit einem Arbeitskreis von Kirchenpädagog(inn)en und dokumentiert in hervorragender Weise Praxiserfahrungen und den aktuellen kirchenpädagogischen Diskussionsstand. Herausgegeben wurde die sehr empfehlenswerte Publikation von *Roland Degen*, Leiter der ehemaligen Arbeitsstelle Berlin des Comenius-Instituts, und *Inge Hansen*, Religionspädagogin und Referentin für Kirchenpädagogik am Pädagogisch-Theologischen Institut Hamburg, unter Mitarbeit von *Christoph Th. Scheilke*, Direktor des Comenius-Instituts (Münster). Die erkenntnisleitende Problem- und Fragestellung wird präzise beschrieben: „Kirchenbauten können zur Entdeckung sinnstiftender Inhalte dienen und sind in ihrer Verschiedenartigkeit begreifbare Zeugnisse für Glauben und Gottesdienst. Aber die Bau-Formensprache ist für viele – zumal für Kinder und Jugendliche – zur Fremdsprache geworden.“ Vor diesem Hintergrund stellen sich die Autoren des Buches die (religions- und kirchen-)pädagogische Frage: „Wie kann die gebaute Überlieferung mit den Lebensgeschichten junger Menschen verbunden werden, so daß der Aufenthalt im Kirchenraum von diesen als sinnvoll angesehen wird? Unter Aufnahme von Einsichten der Kunst- und Museumspädagogik werden der konventionelle Kirchenführungs-Betrieb und unterrichtliches Erklären durchbrochen, um erfahrungsbezogenes Lernen zu ermöglichen.“ In diesem Zusammenhang wendet sich der vorliegende Sammelband „an Lehrer für die Fächer Religion und Geschichte, in gleicher Weise an Pfarrer und Katecheten, Kunsterzieher und Museumspädagogen, außerdem an das Führungspersonal in wichtigen Domen, Kloster- und Pfarrkirchen sowie an Aus- und Fortbildungseinrichtungen“.

Es ist nicht möglich, im begrenzten Rahmen einer Rezension die Vielfalt der inhaltlichen Aspekte, die in den einzelnen Beiträgen zur Sprache kommen, angemessen darzustellen und zu würdigen. Einige wenige Hinweise müssen genügen. Im Einleitungsbeitrag des 1. Abschnitts ordnet Roland Degen die gegenwärtig begegnenden kirchenpädagogischen Ansätze. Er rekonstruiert in idealtypischer Reduktion fünf didaktische Grundformen kirchenerkundenden Lernens und diskutiert ihre Implikationen (Baukunde-Typ, catechetischer Typ, handlungsorientierter Typ, symboldidaktischer Typ, der „Neues gestaltende“ Typ). Die in diesem Zusammenhang getroffenen Unterscheidungen sind hilfreich und problemschließend („Echt stark hier! Kirchenräume erschließen. Aufgaben – Typen – Kriterien“, 5–19). Der 2. Abschnitt vereint unter der Überschrift „Zugänge – Erfahrungen – Situationen“ (22–178) zwölf Beiträge, die reflektierte Praxiserfahrungen dokumentieren, die in unterschiedlichen Kontexten und mit unterschiedlichen Personengruppen gesammelt wurden: Kirchenerkundungen in Stadt- und Dorfkirchen; in Westdeutschland, in Ostdeutschland, in der Schweiz; im schulischen und im außerschulischen Zusammenhang; mit Kindern, mit Jugendlichen, mit Erwachsenen. Die Praxisberichte verdeutlichen anschaulich, wie unterschiedliche lebensgeschichtliche und sozial-kulturelle Voraussetzungen je spezifische hermeneutische und didaktische Ansätze verlangen. Beispielfhaft wird die Vielfalt ästhetischer Lernwege sichtbar: das Lernen durch Sehen, durch Hören, durch Begreifen, durch Bewegung und durch Verweilen im Raum. Museumspädagogische und freizeitpädagogische Erkenntnisse werden für die kirchenpädagogische Arbeit fruchtbar gemacht. Stellvertretend nenne ich, mit Blick auf die inhaltliche Schwerpunktsetzung des vorliegenden Themenheftes, die Beiträge von *Gabriele Harrassowitz* („Bilder sehen und erleben“, 23–41) und *Inge Hansen* („Zugänge ermöglichen durch Bewegung“, 57–75). Anregend, weil sie sehr verschiedene Kontexte thematisieren: der Beitrag von *Erika Grünwald* (Hamburg) („Heilige Orte“ in multikultureller Großstadt“, 43–56), das Gespräch



von *Dorothea Goldhahn* und *Michael Heinze* mit *Roland Degen* („In Ostdeutschland durch Dome führen“, 83–93) und der Beitrag von *Hans Eggenberger* und *Marianne Peter* (Kanton Zürich) („Damit die Kirche im Dorf bleibt“, 105–116). Für die Erwachsenenpädagogik informativ: der Beitrag von *Christian Bogislav Burandt* („Pädagogische Aspekte von Kirchenführungen mit Erwachsenen“, 141–155). Unter der Überschrift „Einsichten – Zusammenhänge – Aufgaben“ (179–276) folgen im 3. Abschnitt des Buches acht fachwissenschaftlich ausgerichtete Beiträge, die kirchenpädagogisch relevante Informationen und Problemsichten aus den Bereichen der Kunst- und Frömmigkeitsgeschichte, der Pädagogik, der Theologie und der Ästhetik bereitstellen. Zwei Beiträge erschließen in Schwerpunktsetzungen die Geschichte des Kirchenbaus als „Bedeutungsgeschichte“: „Der Kirchenbau des Mittelalters als Bedeutungsträger“ (*G. Walter*), „Die Wirkungsgeschichte der Reformation für den Kirchenbau“ (*E. Koch*). Fünf Beiträge skizzieren Grundlinien und Konturen einer theologisch reflektierten Ästhetik des Kirchenraums und seiner Erschließung: „Der fremde Raum“ (*E. Liebau*), „Leibhaftiges Lernen“ (*K. Dietrich / E. Kubitzka*), „Gastfreie Orte. Über die stille Botschaft von Kirchenräumen“ (*R. Volp*), „Was geht vor? Religiöse Botschaft und sinnliche Wahrnehmung“ (*C. Radeke*), „Experimentelle Liturgie im Dom“ (*C. Radeke*). Besondere Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang der Beitrag von *E. Liebau*, der die Begegnung mit der im „fremden Raum“ auratisch vermittelten „Präsenz des Anderen“ als pädagogische Chance für ein glaubensrelevantes erfahrungsorientiertes Lernen versteht: „Die Präsenz des Anderen und der Welt der Symbole im Kirchenraum verweist ... gerade im Zeitalter der Säkularisierung auf die Möglichkeit des Glaubens; sie verweist darauf, daß sich der einzelne trotz seiner Schwachheit nicht verloren geben muß, daß er sich aufgehoben fühlen kann in historischer und transzendenter Zeit.“ (243) *Christoph Th. Scheilke* schlägt in seinem Beitrag „Kinder auf einem anderen Weg zur Theologie“ (213–235) eine Brücke zwischen Ästhetik und Didaktik, indem er im Anschluß an die Theorie der kognitiven Entwicklungspsychologie in der Nachfolge Jean Piagets den aktiv-konstruktiven Charakter der kindlichen und jugendlichen Welterschließung und Weltaneignung in Erinnerung ruft. „Kirchenräume geben zu denken“: Denken basiert aber auf einem Lernen durch Handeln und Erfahrung.

Die Herausgeber betonen im Nachwort, „daß die Beiträge dieses Buches nicht als abgeschlossenes Lehrbuch der Kirchenpädagogik zu verstehen sind, sondern als Markierungen auf einem inzwischen erprobten Weg, der zum intensiven Weitergehen und Weiterdenken einladen will“. Diese Funktion erfüllt der vorliegende Sammelband vorzüglich, in fundierter und sehr anregender Weise. Zahlreiche Literaturhinweise im Anschluß an die Einzelbeiträge und am Ende des Buches machen gezielt auf vertiefende und weiterführende Literatur aufmerksam. Ein Register, das leider fehlt, könnte weitere hilfreiche Dienste leisten.

Aus dem Arbeitszusammenhang des Religionspädagogischen Instituts Loccum der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannover erwuchs der von *Thomas Klie*, Dozent in Loccum, herausgegebene Sammelband „Der Religion Raum geben. Kirchenpädagogik und religiöses Lernen“, der in der Reihe „Grundlegungen“ der Veröffentlichungen des Religionspädagogischen Instituts Loccum verlegt wurde. Die zwölf Beiträge können als Studien zu einer praktisch-theologischen Semiotik des christlichen Kirchenraums als eines lernrelevanten Ortes tradierter und gelebter christlicher Religion verstanden werden. Sie stehen im Kontext eines umfassenderen Studien- und Forschungsprojekts zu einer semiotisch fundierten Praxis-Theorie religiösen Lernens und seiner (religions-)pädagogischen Begleitung (vgl. in diesem Zusammenhang: *Bernhard Dressler / Michael Meyer-Blanck* [Hg.], *Religion zeigen. Religionspädagogik und Semiotik [= Grundlegungen 4]*, Münster 1998, 328 Seiten).

Thomas Klie gibt als Herausgeber in seinem Einleitungsbeitrag („Ecclesia quaerens paedagogiam. Wege zur Semantik heiliger Räume“, 5–16) einen orientierten Überblick und eine problemanzeigende Einführung in den Zusammenhang der Einzelbeiträge des Buches: „Die Ästhetik kirchlicher Räume gibt zu denken und damit auch zu deuten und zu lernen.“ (5) Der sich anschließende Beitrag von *Christian Grethlein* („Kirchenpädagogik‘ im Blickpunkt Praktischer Theologie“, 17–33) erfüllt in gelungener Weise die Aufgabe einer religionspädagogischen Grundlegung. Er rekonstruiert prägnant die Entwicklung des „kirchenpädagogischen“ Interesses im Kontext der Praktischen Theologie und im Kontext einer veränderten Kirchlichkeit und gewinnt vor diesem Hintergrund überzeugende und realistische Perspektiven für eine Weiterentwicklung gegenwärtiger Kirchenpädagogik. *Grethlein* plädiert in diesem Zusammenhang für eine lernortspezifische Differenzierung des kirchenpädagogischen Handelns. Der Schwerpunkt der schulisch organisierten Kirchenpädagogik wird dabei in der Regel auf der hermeneutischen Ebene liegen. Als leitendes kirchenpädagogisches Lernziel wird vorgeschlagen: „Schülerinnen und Schüler zu befähigen, eine Kirche in der der Besonderheit des Bauwerks angemessenen Weise besichtigen zu können“. Der gemeindepädagogische Akzent wird im Unterschied dazu darauf liegen, die Kirche als Lebensraum der jeweiligen Gemeinde zu erschließen. *Grethlein* schlägt als leitendes kirchenpädagogisches Lernziel in der Gemeinde vor: Kinder und Jugendliche zu befähigen, „sich angemessen im Kirchenraum zu bewegen, sowohl in rezeptiver als auch in aktiver Hinsicht“. Auch die drei folgenden Beiträge haben grundlegende Funktion. Sie erschließen in je spezifischer Weise semiotische Zugänge zu der im vorliegenden Sammelband verhandelten Problematik. *Manfred Jossutis* orientiert seine phänomenologische Annäherung („Vom Umgang mit heiligen Räumen“, 34–43) an den elementaren Fragen: Was ist ein Raum? Wie entsteht ein Raum? Wer darf einen Raum betreten? Wie wird ein Raum konserviert? Der Soziologe *Hans-Georg Soeffner* erschließt in seinem Beitrag („Kirchliche Gebäude – Orte der christlichen Religion in der pluralistischen Kultur“, 44–50) christliche „Gotteshäuser“ als Orte, in denen sich symbolisierte Geschichte(n) „häuslich“ gemacht haben: „Erfahrungs- und Überlieferungsgeschichten beleben und illustrieren die Gebäude und eröffnen ihnen zwei Chancen: entweder zu Museen und Dauerausstellungen christlicher Architektur-, Bild- und Musikgeschichte oder zu Erfahrungs- und Handlungsräumen eines nach wie vor existenten Glaubensentwurfes zu werden.“ (49) Der Medienpädagoge *Andreas Martin* pointiert in seinem vielfältige Theoriebezüge integrierenden Beitrag („...und räumlich glaubet der Mensch‘. Der Glaube und seine Räume“, 51–78) die pädagogische Aufgabe religiöser Bildung: „Erarbeitet werden muß im Rahmen eines pädagogisch-religiösen Prozesses eine Annäherung an den religiösen Raum, die von der intuitiven zur reflektierten Raumwahrnehmung, von der Aisthesis zur Ästhetik führt.“ (74) Den theorieorientierten Beiträgen folgen drei Beiträge, die die kirchenpädagogische Aufgabenstellung aus den Perspektiven verschiedener praktisch-theologisch relevanter Handlungsfelder beleuchten: der Perspektive des Religionsunterrichts (*Bernhard Dressler*: „Die Schule entdeckt die Kirche als Ort von Religion. Was kann der Religionsunterricht von der Kirchenpädagogik lernen?“, 77–92), der Perspektive der Gemeindepädagogik (*Thomas Klie*: „Öffentliche Reizung zum Glauben‘. Kirchenpädagogik aus gemeindepädagogischer Perspektive“, 93–103) und der Perspektive der liturgischen Praxis (*Gerhard Marcel Martin*: „Inszenierung biblischer Texte in sakralen Räumen“, 104–111). *Bernhard Dressler* fragt nach dem spezifischen Bezug schulischen religionsunterrichtlichen Lernens auf die gelebte und gestaltete Religion als den ihm zur Erschließung aufgegebenen Gegenstand. Er beschreibt die religionsdidaktische Aufgabe als eine „deiktische“: „die christliche Religion als Zeichensystem so darzustellen, daß dessen besondere ‚Grammatik‘ erlernt werden kann und darüber die Möglichkeit eröffnet wird, Religion in Gebrauch zu nehmen“ (81). In diesem Zusammenhang erinnert er an notwendige Unterscheidungen: pädagogische Rituale und didaktische Inszenierun-

gen dürfen nicht mit authentischer religiöser Praxis verwechselt oder gleichgesetzt werden. Dressler spricht von einem „religiösen Lernen in inszenierten Lernräumen“: „Der schulische Religionsunterricht kann zwar schwerlich den Raum bieten, sich in die christliche Religion einzuwohnen – aber ohne wenigstens eine Ahnung davon zu vermitteln, daß der Glaube in einer solchen bewohnbaren Welt beheimatet ist, wird der schulische Religionsunterricht weitgehend folgenlos bleiben. Die Frage wäre also, wie wir an der Schule didaktisch reflektiert gewissermaßen zu ‚Probeaufenthalt‘ in der bewohnbaren Welt der christlichen Religion einladen können.“ (89) Den vorliegenden Sammelband beschließen vier praxisorientierte Beiträge, die spezifische Zugänge eines den Kirchenraum erschließenden Lernens bedenken. *Klaus Raschzok* bündelt den Ertrag seiner Überlegungen zur „geistlichen Raumerschließung“ in zehn Thesen einer Hermeneutik des gottesdienstlichen Raums („Der Feier Raum geben“, 112–135). *Christoph Ricker* fragt nach den Vermittlungsfunktionen der Kirchenpädagogik („Brücke zwischen Sehen und Hören“, 136–148). *Christiane Kürschner* beschreibt die Methodenpalette eines „kirchenpädagogischen Praxistages“ („Kirchenerkundung mit allen Sinnen“, 149–156). *Siegfried Macht* berichtet von einem „musischen Klostergang“ („Auf den Spuren der Zisterzienser“, 157–169).

Eine praxisanleitende Fortsetzung findet der Theorieband in einer aus der Kursarbeit mit Vikar(inn)en und aus verschiedenen Lehrerfortbildungstagungen erwachsenen „kirchenpädagogischen Praxishilfe“, die ebenfalls unter dem Titel „Der Religion Raum geben“ von einem Team von Religionspädagog(inn)en erarbeitet und von *Thomas Klie* beim Religionspädagogischen Institut Loccum veröffentlicht wurde. Der Einführungsteil (5–31) informiert in drei Beiträgen prägnant und präzise über das kirchenpädagogische Konzept des Autorenteam: „Kirchenpädagogik – Eine Einführung“ (*T. v. Kameke*), „Begegnung mit dem Kirchenraum – Didaktische Überlegungen zur Gestaltung“ (*R. Görnandt*), „Zur Inszenierung kirchenpädagogischen Handelns“ (*C.-B. Julius*). Materialteil I (33–94) stellt 52 methodische Bausteine bereit, die einem im Grundlegungsteil begründeten 4-Phasen-Modell einer didaktisch inszenierten Kirchenbegegnung zugeordnet werden. Das Modell unterscheidet die Phasen: annähern, entdecken, vertiefen, ablösen; darüber hinaus die Aneignungsformen: erkunden, erleben, wissen; sowie den rhythmisierten Wechsel von ruhigen und bewegten Aktionsweisen. Materialteil II (95–115) dokumentiert einige besondere Formen der Begegnung. Materialteil III (117–142) enthält weitere Materialien, die als Ergänzung zu den Übungen im Materialteil I gedacht sind. Der Anhang enthält ein umfangreiches Verzeichnis mit Hinweisen auf weiterführende Literatur und eine Liste ausgewählter Kontaktadressen. Die didaktisch transparent strukturierte sowie methodisch anregende und innovative Praxishilfe wird in den verschiedenen kirchenpädagogischen Handlungsfeldern vielfältigen Nutzen stiften können. „Die hier angebotenen Materialien eignen sich für Kirchenführungen, Begegnungen im Rahmen des Konfirmanden- und Religionsunterrichts, aber auch für verschiedene Gemeindeveranstaltungen, d. h. zu den Zielgruppen zählen wir keineswegs nur Kinder bzw. Schulklassen. Kirchenpädagogik erweist sich auch und gerade für Erwachsene als eine kreative Wahrnehmungshilfe für Gestalt gewordene Religion.“ (2)

Die vorgestellten kirchenpädagogischen Veröffentlichungen setzen Akzente und erschließen in ihrer wechselseitigen Ergänzung praxisnah und theoriebewusst eine neues religionsdidaktisches Aufgabenfeld, für das sie – im Bewußtsein zahlreicher offener Fragen – überzeugende Handlungsorientierungen gewinnen.

Werner Simon, Mainz

- BAUS, Karl: Das Gebet zu Christus beim hl. Ambrosius. Eine frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung. THEOPHANEIA, Band 35. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums. Berlin: Philo Verlagsgesellschaft 2000, 137 Seiten, geb., 68,- DM.
- BECHT, Michael: Pium consensum tueri. Studien zum Begriff consensus im Werk von Erasmus von Rotterdam, Philipp Melanchthon und Johannes Calvin. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Band 144. Münster: Aschendorff Verlag 2000, XIV und 589 Seiten, kart., 142,- DM.
- BEDOUELLE, Guy: Die Geschichte der Kirche. Reihe AMATECA – Lehrbücher zur katholischen Theologie, Band XIV. Paderborn: Bonifatius Verlag 2000, 316 Seiten, 16 Vierfarbabbildungen, geb., 68,- DM.
- BEESTERMÖLLER, Gerhard/JUSTENHOVEN, Heinz-Gerhard (Hg.): Friedensethik im Spätmittelalter. Theologie im Ringen um die gottgegebene Ordnung. Beiträge zur Friedensethik Bd. 30. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1999, 100 Seiten, kart., 28,95 DM.
- BEINERT, Wolfgang: Tod und jenseits des Todes. Topos plus Taschenbücher, Band 355. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2000, 148 Seiten, Paperback, 16,80 DM.
- BIEHL, Pia: „Erzähl mir mehr vom lieben Gott . . .“ Krabbel- und Kindergottesdienste zu biblischen Geschichten. Band 11. Feiern mit der Bibel. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000. 112 Seiten, kart., 29,80 DM.
- BROCH, Thomas: Denker der Krise. Vermittler von Hoffnung, Pierre Teilhard de Chardin. Topos plus Taschenbücher, Band 324. Würzburg: Echter Verlag 2000, 155 Seiten, Paperback, 19,80 DM.
- CAMPIONE, Ada: La Daunia Paleocristiana. Bari: Edipuglia 1999. 30 Seiten. Paperback, o. Pr.
- CHIBERTI, Giuseppe: I 500 Anni del Duomo: Atti del Convegno SU. A cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale Sezione di Torino. Torino: Editrice Elledici 2000. 189 Seiten, kart., L. 35 000.
- CHRISTEN; Eduard/KIRCHSCHLÄGER, Walter (Hg.): Erlöst durch Jesus Christus. Soteriologie im Kontext. Reihe: Theologische Berichte, Band 23. Freiburg/Schweiz: Paulusverlag 2000, 148 Seiten, brosch., 29,80 DM.
- DAROWSKI, Roman: Studies in the Philosophy of the Jesuits in Poland in the 16<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> Centuries. „Ignatianum“ School of Philosophy and Education. Kraków 1999. Drucarnia Wydawnictwa WAM. 281 Seiten, Paperback, o. Pr.
- D'ELIA, Pina Belli: Le Porte di Bronzo delle Cattedrali di Puglia. Bari: Edipuglia 1999. 30 Seiten. Paperback, o. Pr.
- DILLMANN, Rainer/MORA PAZ, César: Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2000, 435 Seiten, kart., 44,- DM.
- FATA, Marta: Ungarn, das Reich der Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation. Konfessionsalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700. Hg. von Franz BRENDLE und Anton SCHINDLING. Reihe: Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung: 50. Münster: Aschendorff 2000. X und 362 Seiten. Kart. 59,- DM.



- FUSS, Barbara: „Dies ist die Zeit, von der geschrieben ist . . .“ Die expliziten Zitate aus dem Buch Hosea in den Handschriften von Qumran und im Neuen Testament. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge 37. Münster: Aschendorff Verlag 2000, 311 Seiten, brosch., 88,- DM.
- GANSER-KERPERIN, Heiner: Das Zeugnis des Tempels. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk. Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 36. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung 2000, 412 Seiten, kart. 102,- DM.
- GITTINS, Anthony J.: Life and Death Matters. The Practice of Inculturation in Africa. Studia Instituti Missiologici SVD. Nettetal: Steyler Verlag 2000, 175 Seiten, brosch., 29,80 DM.
- GÖRRES, Joseph: Die Wallfahrt nach Trier. Bearbeitet von Irmgard Scheitler. Gesammelte Schriften SVII/4. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2000. 226 Seiten, geb., 88,- DM.
- GÖTZ, Christoph: Medizinische Ethik und katholische Kirche. Die Aussagen des päpstlichen Lehramtes zu Fragen der medizinischen Ethik seit dem Zweiten Vaticanum. Studien der Moralthologie, Band 15. Münster: Lit Verlag 2000, 628 Seiten, geb., o. Pr.
- HALBMAYR, Alois: Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus. Salzburger Theologische Studien, Band 13. Innsbruck: Tyrolia Verlag 2000, brosch., 74,- DM.
- HAUF, Monika: Der Mythos der Rosenkreuzer. Religion oder Esoterik? Einem Mythos auf der Spur. Phänomen Rosenkreuzer: Geschichte und Spekulation. Stuttgart: Kreuz Verlag 2000, 220 Seiten, geb., 39,90 DM.
- HEIN, Rudolf Branko: „Gewissen“ bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More. Ein Beitrag zur systematischen Analyse des Gewissensbegriffs in der katholischen nordeuropäischen Renaissance. Studien der Moralthologie 10. Münster: LIT 1999. 552 Seiten, brosch., 79,80 DM.
- HEINZ, Andreas: Die Eucharistiefeier in der Deutung syrischer Liturgieerklärer. SOPHIA Band 33, Quellen östlicher Theologie. Trier: Paulinus Verlag 2000, 291 Seiten, kart., 58,- DM.
- HERZGSELL, Johannes: Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner. Innsbrucker theologische Studien 54. Innsbruck: Tyrolia-Verlag 2000, 354 Seiten, brosch., 61,50 DM.
- HÖING, Annette: „Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit.“ Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive. Münsteraner Theologische Abhandlungen 63. Altenberge: Oros Verlag 2000, 519 Seiten, brosch., 88,- DM.
- KHOURY, Paul: Matériaux pour servir à l'étude de la controverse théologique islamo-chrétienne de langue arabe du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle. Religionswissenschaftliche Studien 11/6.1. Altenberge: Oros Verlag 2000, 461 Seiten, brosch., 100,- DM.
- KHOURY, Paul: Textes des théologiens arabes chrétiens du VIII<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle sur „Le Verbe incarné“, recueillis, classés et traduits 1. Corpus Islamo-christianum 2. Würzburg: Echter Verlag und Altenberge: Oros Verlag 2000. 515 Seiten. Kart. 140,- DM.
- KIECHLE, Stefan/MAASS, Clemens (Hg.): Der Jesuitenorden heute. Topos plus Taschenbücher, Band 328. Mainz: Mathias-Grünewald-Verlag 2000, 184 Seiten, Paperback, 16,80 DM.